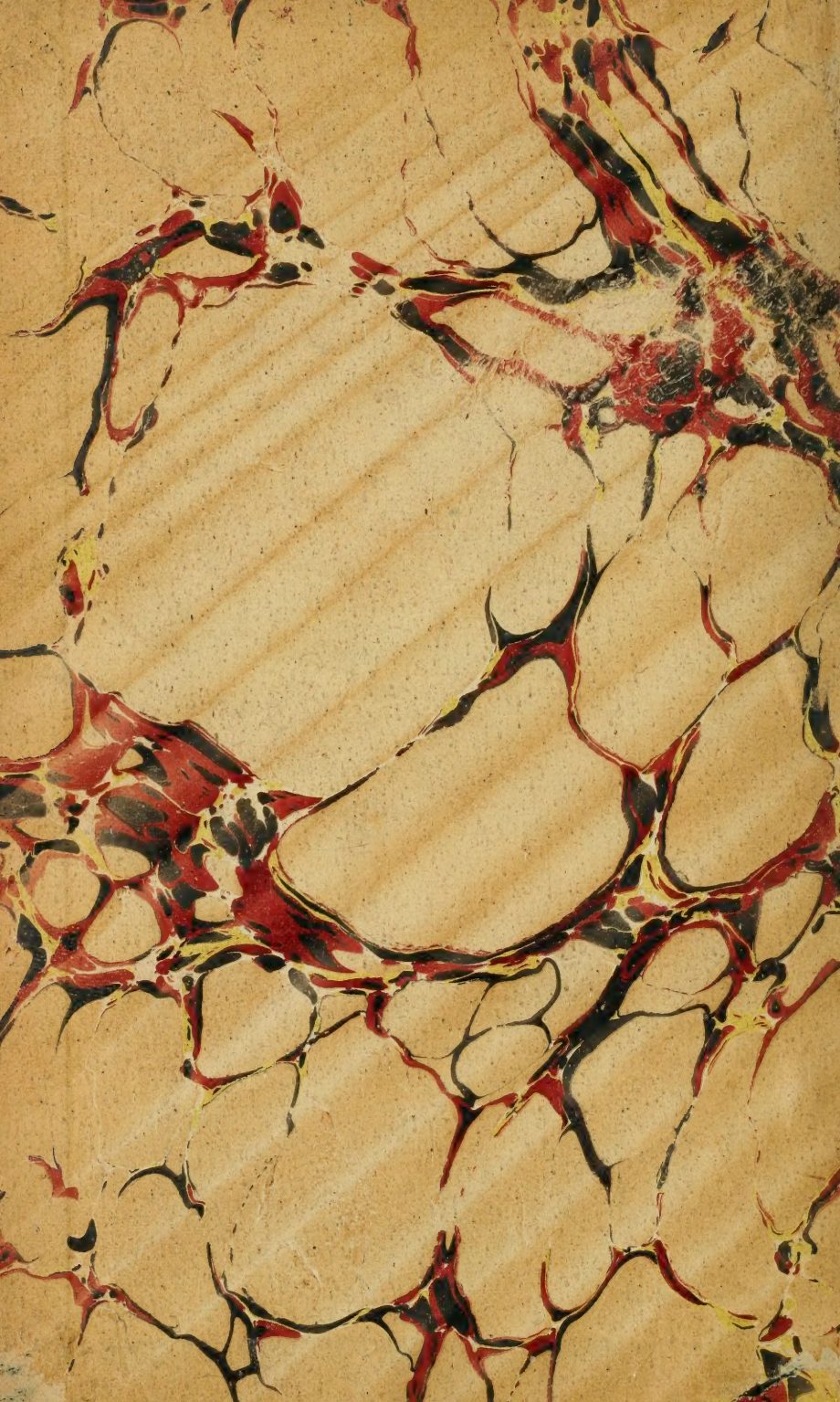
University of St. Michael's College
3 1761 08051796 4



TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

REVUE

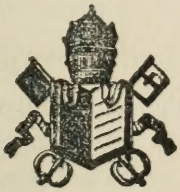
DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX

Ubi Petrus,  ibi Ecclesia.

N° 216. — Janvier 1878.

QUATRIÈME SÉRIE. — TOME VII (XXXVIIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs.

AMIENS

BUREAU DE LA REVUE

Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

Place Saint-Denis, 32

PARIS

LIBRAIRIE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS

CHEZ M. HENRI ALLARD

rue de l'Abbaye-St-Germain, 13

1878

SEP 1 1 1957

REVUE
DES
SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

IDÉOLOGIE.

Premier article.

I.

GÉNÉRALITÉS. — IMAGINATION.

S'il est une doctrine philosophique qui exige de la prudence et dont l'étude mérite qu'on y applique toutes les forces de la raison, toutes les lumières des générations, c'est assurément la doctrine des idées. Elle est difficile, elle touche à toutes les connaissances humaines, elle a l'honneur de compter Dieu parmi ses objets, elle a été défigurée en mille sortes, blessée profondément et avec elle toute la théodicée, par des esprits de premier ordre. Le divin Platon a, dans son enthousiasme de poète, donné aux idées une existence éternelle et indépendante ; d'autres les ont réduites à des conceptions sans réalité extérieure ; les ontologistes ont osé dire que leurs objets ne pouvaient être perçus qu'en Dieu : toutes erreurs qui, en corrompant dans leur source les éléments du savoir humain, corrompent par là même la science entière.

En traitant cette question souveraine, S. Thomas a légué à la suite des générations un monument de sa prudence, de sa profonde perspicacité, et de son angélique droiture de jugement.

Mais, si sa doctrine renferme déjà tout le fondement et toute la substance des choses sensées qu'on peut dire sur les idées, elle n'a pourtant point fermé la carrière à l'activité des esprits ; et, selon un dessein de la Providence qui s'étend à tous les travaux des facultés naturelles de l'homme, elle est sujette à la loi du progrès.

Elle l'est, selon nous, parce qu'elle ne distingue pas assez expressément ce qui est vérité démontrée, de ce qui n'est qu'opinion systématique, et qu'il y a une différence profonde entre l'une et l'autre. La vérité certaine est la seule vraie reine de l'esprit humain. Le système n'est qu'un serviteur provisoire. La vérité ne trompe pas ; le système peut fort bien tromper et se tourner sans le vouloir contre sa maîtresse, surtout lorsque en dehors de l'expérience, il se hasarde à choisir entre une infinité de voies que la Sagesse infinie a pu adopter pour arriver à une fin donnée. Dans ce cas, s'il est vraiment possible, il a sa probabilité ; mais, comme il en est de même d'une infinité d'autres, cette probabilité est extrêmement faible, et la probabilité de sa non réalisation extrêmement grande.

Cependant, tel système choisi avec discernement peut avoir, mieux que tel autre, l'avantage d'écarter les systèmes compromettants, et il est bon qu'une école catholique ait ses préférences. Nous le reconnaissons, et nous nous bornons à dire que,si sage et si autorisé qu'il soit, il ne doit se donner que pour ce qu'il est, et être disposé à recevoir les améliorations qu'il comporte.

De plus, au temps du Docteur angélique, la réalité objective de nos idées n'avait pas été l'objet des études

spéciales qu'un scepticisme audacieux a forcé d'en faire, et les conséquences fort remarquables de cette réalité n'avaient pas été déduites *ex-professo*. Il est alors arrivé à la doctrine des idées ce qui est arrivé aux dogmes mêmes de notre foi. Les attaques nouvelles et de nouvelles sortes ont appelé des défenseurs nouveaux, qui ont préparé à cette doctrine un nouveau et précieux chapitre.

Pour ces raisons et quelques autres, que la suite fera comprendre, la lice est encore ouverte dans les vastes champs de l'idéologie, et les vaillants sont appelés à s'y lancer, sous le guide précieux que la Providence nous a légué il y a plus de six siècles. Nous y apporterons du moins notre bonne volonté, et ce qu'a pu nous donner de certain, un examen répété, éclairé par divers travaux des derniers temps. Nous nous sommes attaché à respecter les limites posées par les représentants de la philosophie de saint Thomas, à éviter les écueils qu'ils ont signalés, tout en complétant divers points, en expliquant davantage ce qui n'était que sous-entendu, et arrivant ainsi à un but que nous allons expliquer, à une preuve de l'existence de Dieu sur laquelle les philosophes se partagent. Nous n'oublirons pas notre promesse de ne donner que des choses certaines, et de ne pas nous arrêter à ce qui n'est que systématique : nous ne donnerons que ce qui nous paraît certain à nous, et à plusieurs autorités considérables.

Deux parties composeront cette idéologie. La première sera une étude générale de nos idées. Nous y examinerons deux questions de principe : quelle est la valeur objective d'une idée ; à quoi peut s'étendre l'idéal, et que peut-on conclure d'une idée, relativement à l'existence de son objet ? Dans la deuxième, nous rechercherons à quoi s'étend en fait l'idéal de l'esprit humain, prenant

toujours le soin de démontrer la réalité objective des idées que nous étudierons.

Réalité objective. — Cette expression, sujette à équivoque, est consacrée par l'usage moderne des philosophes qui se sont appliqués à réfuter le scepticisme objectif de Kant et de son école. On la trouve même dans des auteurs anciens. Elle ne signifie pas existence de l'objet, mais seulement *réalité entitative de l'objet* (1). Notre première proposition expliquera plus au long le sens de cette expression. Il est entendu que dans cette idéologie les mots *réel*, *réalité*, seront employés conformément à ce sens. Ainsi, pour nous, la locution *objet réel* ne signifie pas : objet réalisé par l'existence, mais seulement : objet positif, objet qui n'est pas le néant. C'est encore ce qu'on appelle une *chose*.

La recherche des objets de nos idées transportera notre esprit par de là tous les êtres de ce monde, dans les régions de l'indéfini, et de celles-ci au sommet de l'être, à l'infini : objet dernier des aspirations de l'esprit humain, au dire de saint Thomas et de toute âme qui réfléchit. Nous en conclurons *avec le même saint Docteur* qu'il existe un être infini. Nous le conclurons avec saint Anselme, avec saint Bonaventure, avec toute la Scholastique. Nous le conclurons, enfin, avec les principes qui auront été posés dans notre première partie.

Et toutefois, c'est ici le point le plus épineux de l'idéologie, et ce point sépare depuis plus de six siècles les deux grandes écoles de la philosophie chrétienne. D'accord sur la conclusion, on ne l'est pas sur la manière de poser le syllogisme qui y conduit. Saint Anselme l'a posé à sa manière, et son syllogisme plus ou moins mo-

(1) Toute idée exprime quelque chose de réel, nous ne disons pas quelque chose d'existant. — Le réel n'est pas identique à l'existant. (*Revue des Sciences Ecclésiastiques*, sept. 1876, le Principe de causalité.)

dié par ses successeurs est appelé de son nom : argument de saint Anselme. Les esprit n'ont cessé de se partager sur la valeur de cet argument. Les uns à la suite de son inventeur, de saint Bonaventure, de Bossuet, de Gerdil, l'estiment la plus belle preuve, la plus simple, la plus facile qui se puisse donner. Les autres, à la suite du prince de la théologie, saint Thomas, y trouvent des difficultés dont il leur paraît qu'on ne peut se débarrasser sans se jeter dans un ontologisme dangereux.

Un si long partage entre des esprits non moins consciencieux que puissants et réfléchis, donne à craindre que cette question ne soit une de celles qu'il a plu à Dieu de placer sur le chemin de la philosophie comme un témoin de sa faiblesse, et que la division ne finisse jamais tout à fait.

Il est pourtant à désirer qu'elle s'atténue ; qu'on prouve mieux aux uns que leurs difficultés ne sont pas aussi insurmontables qu'ils le pensent ; et qu'on montre aux autres qu'ils s'engagent, gratuitement et non sans imprudence, dans un système compromettant.

Si l'on pouvait, moyennant certaines distinctions, certaines additions à la théorie de la connaissance donnée par S. Thomas, affermir l'argument en question sans contredire le saint Docteur, et aussi sans recourir à une vue directe de Dieu, si on peut, dis-je, le démontrer en telle sorte que du moins une classe imposante de bons esprits admette la démonstration, et que la classe adverse cesse d'y être contraire, on aurait bien mérité d'une cause qui est celle de la vérité, de la piété, de la religion tout entière. Le scepticisme rationaliste aurait éprouvé une défaite dans l'un de ses plus redoutables retranchements, et on aurait offert à plusieurs une voie d'aller à Dieu qui n'est pas sans avantage.

La victoire à remporter est assez belle pour engager

à l'étude les amis de la vérité; et, pour notre compte, l'espérance de préparer cette victoire a soutenu nos efforts. Nous donnerons à la fin de cette idéologie et nous soumettons dès maintenant à l'appréciation de nos maîtres ce que la méditation nous a suggéré. Nous sollicitons aussi leur bienveillante attention. Il nous paraît qu'il y a lieu d'appliquer la règle de sagesse : *non nova, sed novè. Non nova* : point de principes subversifs; *sed novè* : développement nouveau des principes fixés par les sages. Ce sont les deux conditions imposées à quiconque « tente une conciliation nécessaire (entre les deux écoles de la philosophie chrétienne), sur les bases posées par ces deux écoles. » P. Marquigny.

J'indique en quelques mots ce que nous aurons à faire dans cette question délicate.

La démonstration de l'existence de Dieu au moyen de l'idée que nous en avons est sujette à trois objections principales.

On dit : de deux choses l'une : ou vous partez d'une idée de Dieu supérieure à celle qui est possible à l'homme ici-bas, et alors : 1° votre point de départ est faux et dangereux, vous tombez dans l'erreur des ontologistes ; ou bien vous vous contentez de l'idée abstraite et fort obscure à laquelle se limite nécessairement notre puissance intellectuelle naturelle; et alors, 2° vous ne réussirez pas à démontrer, sans passer par l'argument de causatité, que cette idée correspond à un objet réel; 3° Vous ferez un passage illégitime de l'ordre simplement idéal à l'ordre des êtres qui existent. Ces trois objections sont formulées implicitement au commencement des deux Sommes de S. Thomas.

Nous écarterons la première, et, nous l'espérons, la seconde aussi, par le fait même de notre démonstration. Nous n'y ferons usage que de l'idée abstraite de Dieu,

c'est-à-dire d'une idée qui n'est pas déterminée par la présence de son objet ; et cette idée convenablement discutée, suffira à notre conclusion.

Les raisonnements que nous ferons prouveront assez que nous n'admettons pas plus que le Docteur angélique, une connaissance de l'existence de Dieu obtenue par la seule intelligence de ce que signifie le mot Dieu, ou le mot infini. Dieu n'est pas connaissable *per se quoad nos*.

Dans l'étude générale que nous ferons sur les objets de nos idées, nous aurons occasion de répondre à la 3e objection, en faisant voir qu'une idée de Dieu dûment éprouvée, suffit tout abstraite qu'elle est, et par quelques voies qu'on l'obtienne, à autoriser le passage de l'ordre idéal à l'ordre des existences.

De plus, nous appuierons notre argumentation par une thèse de S. Thomas lui-même ; thèse à laquelle nous avons fait allusion il n'y a qu'un moment. Nous montrerons qu'elle contient implicitement la preuve que nous nous efforçons de donner. Ce nous sera une nouvelle occasion d'expliquer à quoi tient, selon nous, l'opposition que le saint a cru devoir faire à l'argument tel qu'il est donné par S. Anselme. Nous espérons donner à comprendre qu'aujourd'hui cette opposition n'a plus de raison d'être.

En deux mots : conserver à la science philosophique l'un de ses plus beaux et de ses plus précieux théorèmes sans déroger aux leçons de prudence que nous a données l'Ange de l'Ecole, voilà l'objet de nos efforts et de nos espérances. Par cette prudente lenteur, le théorème perd, nous l'avouons, de sa belle simplicité ; mais il gagne en sûreté, et par conséquent en vérité acquise : avantage qui ne saurait être balancé par aucun autre.

Il ne sera pas inutile de rappeler que le Proslogion de

S. Anselme, où ce saint Docteur expose sa preuve, fruit de « longues méditations », a été publié avec son nom d'auteur, par l'ordre du Pape Urbain II, et en vertu de l'autorité du Saint-Siége.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

L'IMAGINATION.

Des fonctions de l'imagination, et de sa part dans nos connaissances et nos erreurs. — Illusions, égarements, hallucinations.

Il est une faculté de l'esprit auxiliaire des sens, qui aide puissamment à la formation des idées ; qui même en offre avec les sens les premières données, mais dont le rôle inférieur ne doit pas être confondu avec celui de l'esprit engendrant les idées. Cette faculté est l'*imagination* : nom qui exprime bien la superficialité de ses opérations, et qui s'oppose à celui d'*intelligence*, comme le dehors s'oppose au dedans, la superficie à la profondeur. Les bêtes elles-mêmes ont de l'imagination, dans la mesure qui convient aux fonctions qui leur sont dévolues. Elles n'ont pas pour cela de l'intelligence.

La formation des idées et leur nature ne se comprendraient pas bien, si on ne savait pas les distinguer de la formation et de la nature des données de l'imagination. Et comme celles-ci précèdent celles-là et servent de point de départ à leur explication, il convient de faire précéder l'idéologie d'une courte étude de la faculté d'imaginer. Cette faculté a d'ailleurs sa place marquée dans des études de philosophie chrétienne, soit pour les raisons qu'on vient de dire, soit à cause des égarements auxquels elle est sujette, égarements dont l'incrédulité abuse pour autoriser ses négations.

Nous parlerons successivement *des fonctions de l'imagination, des égarements où elle intervient, et des limites de sa puissance.*

§ Ier. — *Les fonctions de l'imagination.*

1. Un objet éclairé ou lumineux par lui-même est placé devant mes yeux. Il y envoie incessamment deux faisceaux de lumière qui vont peindre sur les deux rétines et renouveler de moments en moments une image de l'objet, ou plutôt de la surface qui le termine ; car c'est de cette surface que procèdent les rayons émis.

Cette opération délicate, suivie d'une transmission par les nerfs que je n'ai pas besoin d'analyser ici, produit dans mon être composé une sensation, en vertu de laquelle je prends connaissance de la face de l'objet qui m'est opposée, et qui a pu m'envoyer ses rayons : de son degré de lumière, de ses couleurs et de ses teintes, de ses ombres, de ses reflets divers ; et une habitude entretenue tous les jours m'a appris à juger par là de la forme antérieure et de la distance du même objet.

L'objet disparaît : l'image transmise, la sensation, la connaissance cessent-elles ? Pas entièrement. Elles se dissimulent, pendant que mes yeux et mon esprit s'occupent d'autre chose ; mais qu'une occasion se présente de reporter ma pensée sur l'objet ; alors, tout renaît : image, sensation, connaissance de l'objet. Seulement tout renaît d'autant plus affaibli, qu'il s'est écoulé un plus long temps depuis la vue de l'objet. La sensation surtout, je veux dire le plaisir ou la douleur physique sont devenus à peu près nuls, excepté dans le souvenir d'une grande douleur. Le sentiment renaît aussi, avec plus ou moins de vivacité, si l'objet m'avait frappé par sa beauté, son éclat, ravi par ses charmes. Une grande émotion peut nous avoir si profondément saisis, que son

ôbjet reparaisse ensuite en image, et nous impose la foi en sa présence actuelle. Cela peut arriver au génie lui-même, et Pascal en est un exemple. Mais cette reproduction est anormale et maladive. Le sujet est alors halluciné. En général l'image transmise a perdu de la netteté de ses traits ; elle est devenue une sorte de *fantôme*, comme on l'appelle ; et un je ne sais quoi m'avertit que ce fantôme n'est pas le produit actuel de l'action lumineuse de l'objet. Si je suis attentif et en possession de mes facultés, je reconnais que ma connaissance n'est plus qu'un souvenir. La plupart des détails m'ont échappé ; mais aussi longtemps que la mémoire demeure fidèle, ce qui caractérise la forme que j'ai contemplée est conservé et c'est le plus important. Il le faut bien ; car la plupart du temps, les objets ne sont présents à mes sens que pendant quelques moments, et la généralité de mes connaissances du monde extérieur procède de souvenir. C'est sur des souvenirs que mon intelligence opère habituellement.

La perception de mes autres sens donnerait lieu à de semblables remarques ; et malgré des différences notables, ce qui se passe dans les sensations correspondantes est encore assez semblable à ce que je viens d'exposer, pour que le langage l'exprime par les mêmes noms d'image, de sensation, de fantôme. Le nom d'image est peut-être trop fort. Le mot d'impression, au contraire, n'exprime pas assez ; il y a vraiment un rapport d'analogie, une ressemblance au moins éloignée, entre l'impression sentie et l'action extérieure qui l'a produite. Nous nous croyons donc autorisé à nous servir du terme d'image, qui ne convient bien qu'aux peintures de la lumière sur la rétine. Le langage nous y invite, en appelant d'un même nom dérivé du mot image, la faculté que nous nous proposons d'étudier.

Or, le langage, quand il est universel, est la voix même de la nature, c'est-à-dire la voix de Dieu. Reid se serait épargné les reproches réitérés, j'allais dire la guerre qu'il fait ici à la philosophie ancienne, s'il avait remarqué que le mot image est employé par elle dans le sens large que je viens d'expliquer.

Définissons notre faculté.

On appelle imagination la faculté de l'esprit qui lui renouvelle en temps et lieux les images, les sensations, les connaissances des objets perçus précédemment par les sens. « Toutes les fois, dit Bossuet, qu'un objet une fois senti par le dehors demeure intérieurement ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon âme, c'est ce que j'appelle imaginer : par exemple, quand ce que j'ai vu ou ce que j'ai ouï, dure, ou me revient dans les ténèbres ou dans le silence, je ne dis pas que je le vois ou que je l'entends, mais que je l'imagine. »

Grâce à cette faculté précieuse, l'homme peut rapprocher les données séparées de ses sens, en faire des synthèses naturelles, découvrir les lois des phénomènes, se former des idées comme nous l'expliquerons, prendre une connaissance simultanée des êtres qui l'environnent, prévoir l'avenir, dresser des plans de conduite, offrir à son génie le premier aliment de ses créations.

2. Pour le mieux comprendre, il faut savoir encore que l'imagination n'est pas une rigide et servile reproductrice des choses que les sens ont perçues ; elle a infiniment plus de souplesse. Elle varie sans fin les associations des souvenirs qu'elle fait renaître ; ou bien, au contraire, elle supprime tout-à-fait les liaisons, pour ne présenter à l'esprit que des qualités détachées, séparées des objets sensibles où ces qualités ont apparu, à savoir des couleurs, des formes, des sons, des odeurs, etc.

Ainsi, elle ne conserve pas seulement les connaissances d'ensemble qui se rapportent à chaque être observé ; mais elle brise les liaisons, elle isole les données de chaque sens ; et puis, elle les rapproche différemment, elle en modifie les nuances, pour composer de nouveaux êtres qui n'ont aucune existence extérieure. Elle devient ainsi un instrument de connaissances spéculatives ; et, sous la conduite de la raison, l'auxiliaire de l'invention.

Mais ce qu'elle conserve le plus profondément, ce qu'elle est toujours prête à renouveler sans le moindre effort, ce sont les connaissances de chacune des qualités sensibles : le blanc, le jaune, l'amer, le doux, etc. Et comme ces qualités appartiennent chacune à une infinité d'êtres, comme elles se diversifient par des nuances indéfinies, l'imagination n'en offre que des images flottantes, mobiles, indépendantes des objets où ces qualités se sont montrées, telles enfin que l'esprit d'invention y trouve son aliment, et l'esprit de généralisation les éléments premiers de ses conceptions indéfinies.

Si l'on veut, dans la définition de l'imagination, tenir compte de son pouvoir indéfini d'association et de séparation, on pourra dire : *L'imagination est la faculté de se représenter les objets sensibles particuliers qui ne sont pas actuellement présents.* Ces objets peuvent n'exister pas, et n'être que possibles.

Les inventions de l'esprit conçues à l'aide de l'imagination peuvent acquérir une grande vivacité de représentation. Brierre de Boismont en rapporte des exemples qui étonnent.

3. L'imagination travaille tantôt sous la conduite de la raison, tantôt sous la seule impulsion de l'organisme et de la sensibilité. Dans ce dernier cas, elle n'a plus de règle, et il lui arrive d'enfanter les choses les plus

bizarres. La seule loi qui la retienne est d'emprunter ses éléments et jusqu'à un certain point ses formes, les rapports qu'elle établit, aux éléments, aux formes, aux rapports que lui ont offerts les êtres de ce monde sensible.

Voici comment on conçoit que les choses se passent.

Notre organisme est incessamment et tous les jours affecté par les êtres qui nous entourent et qui frappent nos sens. Il est donc toujours pendant la veille en acte de représentations physiques qui se succèdent très-rapidement, et qui se multiplient extrêmement dans chaque sens, surtout dans la vue et l'ouïe. Mais entre ces représentations, il en est de plus profondément empreintes, ou de plus souvent renouvelées ; et les unes et les autres de ces dernières prennent en quelque sorte possession de la faculté représentative et en sollicitent des actes conformes. Elles ont force d'habitude, et elles tendent à se produire plus ou moins fidèlement, lors même que l'objet n'est point là pour les former.

Tant que les sens agissent, leur action plus vive demeure ordinairement prédominante, à moins qu'une préoccupation opiniâtre ne tienne l'attention captive sur d'autres pensées. Mais dans le repos extérieur des sens, pendant la nuit et surtout pendant le sommeil, les représentations intérieures retrouvent leur vivacité originelle, et il s'en produit spontanément de nouvelles par les effets d'habitude et d'impression profonde dont nous venons de parler. Nous sommes sous l'influence des rêves. L'organisme qui a été fortement, souvent ébranlé d'une même sorte, continue son mouvement par la vitesse acquise. Et comme pendant cette activité prolongée mille causes secrètes, physiologiques, pathologiques, morales, ne laissent pas de l'ébranler aussi, les images, les combinaisons, les scènes qui passent devant l'esprit

du rêveur endormi, ne sont pas la simple reproduction des images, des combinaisons, des scènes du jour. Elles ne se succèdent pas non plus dans le même ordre. C'est un composé mobile, capricieusement formé avec les images anciennes, et les images de création nouvelle. On sait à quelles excentricités, à quelles extravagances elles sont sujettes. Le monde des rêves est un monde à part où se reflètent ensemble et confusément, le monde extérieur de la veille, et le petit monde que les agitations des passions, les mouvements de l'organisme tendent à représenter au-dedans de nous. « Le monde extérieur nous déborde ; il fait invasion par tous nos sens ; il peuple notre cerveau de milliards de sensations, d'images, qu'une émotion, une passion, une préoccupation, une maladie peuvent reproduire (mais singulièrement modifiées), avec toute leur vivacité et leur coloris. » (Brierre de Boismont).

4. Dans tous les cas, l'imagination ne peut procéder que de la sensation, et des mouvements de l'organisme. Elle ne dépasse jamais les objets sentis ni en nature, ni en perfection, et elle demeure dans les régions du fini déterminé. Ainsi, les connaissances du beau, du juste, de l'ordre, de l'universel, de la finalité, de l'indéfini et de l'infini, lui demeurent nécessairement étrangères. Il n'y a rien dans l'imagination qui ne soit en fantôme, en représentation physique dans les sens. Ce n'est pas qu'il faille la confondre avec une faculté simplement organique : elle appartient à l'esprit ; mais elle n'opère jamais qu'avec le concours des fantômes qui se peignent dans l'organisme, et elle n'en dépasse pas les données. C'est la matière sur laquelle elle s'exerce. Tous ses objets sont particuliers et déterminés. L'esprit conçoit l'universel, l'indéfini, il ne l'imagine pas.

5. Les bêtes elles-mêmes font preuve d'imagination ;

mais cette imagination n'étant point au service d'une intelligence et d'une âme agitée en mille et mille façons, ne se prête pas aux innombrables variétés de formes et de combinaisons qui font la richesse de la nôtre, et qui préparent le travail de l'artiste ou du philosophe. Ni dans ses objets, ni dans sa puissance, l'imagination de la bête ne révèle une faculté qui soit à la hauteur d'une servante de l'intelligence ; et c'est bien en vain que des savants nous l'objectent, pour couvrir l'inconvenance de leur langage.

§ 2. *Les erreurs et les égarements d'imagination* : ILLUSIONS, ÉGAREMENTS ARTISTIQUES, HALLUCINATIONS.

L'imagination ne juge pas. Elle se borne à donner des représentations. Or, représenter, c'est nécessairement représenter quelque chose de réel. Cette faculté est donc nécessairement une faculté du vrai, en ce sens qu'elle n'offre à l'esprit que le vrai. Elle peut nous faire divaguer, et elle le fait souvent. Elle peut nous emporter dans des régions fantastiques, et changer ses données avec une mobilité extrême, sans ordre ni mesure. Mais elle ne donne rien qui ne soit tel qu'il est donné, abstraction faite de son origine ou de sa cause. Par elle-même, elle ne trompe pas. Faculté subalterne comme la sensibilité tout entière, elle se borne à donner des matériaux. A l'esprit, d'être attentif à ce qu'ils sont, et de n'en faire qu'un judicieux usage. A l'esprit, de diriger et de contenir son abondance, de mettre de l'ordre dans ses mouvements. Il est responsable de ses aberrations et de ses excès ; il l'est des jugements qu'il porte sur la source, la valeur, la cause de ses données ; il l'est encore des rapprochements inconsidérés qu'il en fait avec les données des sens. Et s'il abandonne tout à fait son empire sur elle, il faut encore s'en prendre à sa faiblesse.

Ce peu de mots indique les différentes manières dont la raison peut manquer à ses fonctions de supériorité vis-à-vis de l'imagination, et les différentes sortes d'égarements où nous pouvons tomber, faute d'en mal user ou de la mal régler.

On en distingue tout de suite deux genres qui sont profondément séparés.

1. *La raison retient au moins une partie de son empire.*

2. *Elle abandonne tout à fait les rênes, et elle prend au sérieux sans examen, ce que lui impose sans ordre une imagination affolée.*

Ce deuxième genre n'a pas de subdivision. C'est purement et simplement l'*hallucination*. Mais les causes de ce désordre sont multiples, comme nous le dirons ci-après.

Les usages divers que la raison fait de l'imagination nous donnent tout de suite un partage du premier genre d'égarements. Tantôt la raison reçoit de l'imagination les matériaux de ses inventions artistiques, tantôt elle prononce un jugement sur l'origine ou la valeur objective de ses données. Dans le premier cas, les dérèglements d'imagination peuvent aller jusqu'à une sorte d'acheminement vers l'hallucination et ses conséquences. Dans le second cas, les erreurs de l'esprit rentrent dans le genre *illusion*.

En somme, l'imagination conduit l'esprit à ces trois groupes d'aberrations : *les illusions*, ou *jugements faux*; *les inventions déréglées ; les hallucinations*, ou *obsessions de l'esprit par l'imagination.*

1. *Les illusions.* — Les illusions d'imagination ne sont qu'un membre d'une catégorie plus générale comprenant en outre les illusions des sens, dont nous ne nous occupons pas ici. Les unes et les autres se rapportent

aux mêmes causes : l'inattention de l'esprit, la précipitation de ses jugements, son ignorance des choses qui doivent entrer dans la détermination des objets dont il juge.

Nonobstant cette uniformité de causes, les illusions d'imagination se distinguent encore en trois espèces différentes. L'esprit s'illusionne, en effet, de ces trois manières : il fait un usage irréfléchi des données de l'imagination, il leur attribue une valeur objective qu'elles n'ont pas, il se trompe sur leur origine. Cette analyse un peu complexe est une nécessité du sujet, et je prie le lecteur de m'en pardonner les longueurs.

a) L'erreur la plus commune en fait d'illusions d'imagination, celle à laquelle tout homme est exposé dans le cours de la vie vient du mauvais usage que par surprise, inattention, calcul intéressé, nous faisons des données de l'imagination, en les rapprochant de données sensibles incomplètes.

Que de fois ne nous arrive-t-il pas d'avoir sous les yeux ou sous un sens quelconque, un objet qui ne nous fait connaître de lui qu'un accident fort éloigné de son essence ! La nuit, tous les chats sont gris, dit un proverbe populaire : mais l'erreur peut être alors bien plus grossière, puisqu'il peut nous arriver, sous l'impression d'une crainte naturelle, de prendre un monticule pour quelque féroce animal, ou pour un guet-apens.

L'obscurité, la distance, la forme qui ne se montre que dans sa partie antérieure, les changements rapides, une foule de difficultés s'opposent à ce que nous prenions une connaissance suffisante des objets qui nous entourent, et dont nous jugeons ; et quand ces difficultés ne se rencontrent pas, nous demeurons encore sous la nécessité de juger du dedans par le dehors, de la substance par l'accident, du général par le particulier. De là des

égarements sans fin, signalés par les moralistes : égarements bien plus variés, bien plus multipliés, bien plus dangereux que ceux des sens, dont certains philosophes ont fait tant de bruit.

Il va sans dire que la passion s'en mêle, et que la malignité est heureuse de rencontrer dans un adversaire un accident fâcheux, une apparence suspecte ou même simplement extraordinaire, pour donner entrée à ses calomnies. Les chrétiens ont des agapes remplies de mystères, et qu'ils ne prennent qu'en certains lieux, séparés de la foule ; et ces hommes sont détestés. Ne pensez pas qu'on va s'informer auprès des plus honnêtes d'entre eux, procéder à une enquête prudente et discrète : non. Il est plus simple, et il plaît à leurs ennemis d'imaginer quelque crime monstrueux, dont ces mystérieuses réunions cachent l'atrocité.

Des hommes se réunissent pour prier, et pour se livrer ensemble aux plus saints exercices de la vertu. Leur présence est un reproche vivant pour un monde dissolu. Que ces hommes fassent paraître au dehors un signe équivoque ou quelque faiblesse : et voilà leurs saintes retraites transformées en repaires de fainéantise et de dissolution.

Des voyageurs traversent en courant les plages d'une grande contrée. Ils ont été témoins d'actes, de scènes peut-être exceptionnels, et particuliers à l'étroit district qu'ils ont pu observer. Là-dessus, les voilà qui jugent la contrée tout entière.

On se perdrait, dans cet océan d'aberrations et d'iniquités.

L'Ecriture signale une autre manière de se laisser prendre par l'imagination : *Fascinatio nugacitatis obscurat bona.* L'homme se laisse éblouir par les dehors. Il aime ce qui brille, ce qui fait du bruit, ce qui touche par

quelque endroit sa fibre sensible ; et il s'imagine qu'un bien véritable et solide se cache sous des dehors flatteurs. Il a « *la concupiscence des yeux* », pour parler le langage de S. Jean. Les frivolités l'éblouissent et lui cachent les vrais biens. L'imagination est prompte et devance de beaucoup en maintes circonstances les lenteurs de l'esprit. Un rien nous saisit d'une soudaine épouvante ; un autre rien nous remplit d'espérance.

Le sang bouillonne dans les veines du jeune homme. Tous ses ressorts se tendent et le poussent dans des voies inconnues. L'imagination lui ouvre de riantes perspectives, et lui bâtit des demeures enchanteresses. Elle lui trace à l'avance le roman de sa vie, sous la dictée de ses désirs. C'est le château en Espagne. Précédé par ces images flatteuses, le jeune homme ne connaît plus les obstacles. Il se lance dans la carrière avec sa fougue juvénile, et son audace fait souvent violence à la fortune.

Les partis politiques élèvent aussi à leur patrie, ou plutôt à leur étroit égoïsme des châteaux en Espagne ; et plût à Dieu que ces constructions téméraires demeurassent de simples fictions ! Mais un peuple ne se désillusionne pas facilement : il se sent fort comme un fleuve aux eaux gonflées, il se sent irresponsable comme l'impersonnel, il en croit ses flatteurs qui l'appellent souverain. Je dis souverain absolu, maître de la justice même, et des procédés les plus odieux.

Ce serait trop dire que d'attribuer à une superficielle imagination toutes les rêveries des partis. Elles ont, sinon dans les commencements, du moins dans leurs progrès, des bases plus profondes et plus fondamentalement ruineuses. Dieu banni de l'humanité et du gouvernement des sociétés, une multitude ignorante, mobile, passionnée, une multitude aux ordres de quelques tribuns audacieux, appelée à l'honneur de faire la loi, la

tyrannie du nombre substituée au règne du juste, l'incapacité et la légèreté où il faudrait la sagesse et la constance, ce ne sont point là de simples illusions d'imagination, mais de monstrueuses erreurs d'idées, des renversements de principes, des inventions contre nature, qui ne peuvent manquer de conduire les nations à d'irréparables ruines.

L'imagination n'y est pourtant pas étrangère ; car il y a là aussi et en première ligne, le *fascinatio nugacitatis*. Mais l'égarement de superficiel est devenu profond, et la raison de nos vieilles sociétés est aujourd'hui envahie dans ses retraites les plus sacrées.

b). Le type de la seconde sorte d'illusions, c'est, dans l'ordre des inventions de fantaisie, la chimère prise pour une réalité vivante. C'est une forme bizarrement arrangée, qui est sensée appartenir à un être substantiellement et organiquement réel.

Dans l'ordre scientifique, c'est l'hypothèse sous forme d'image, prise pour une explication de la nature. Un naturaliste se figure les espèces vivantes sortant par une loi de progrès successifs et nécessaires de la plus simple d'entre elles, qui elle-même a surgi de la matière inorganique au moyen de je ne sais quelle vertu latente. Il s'est créé une image de même sorte que celle de la chimère ; et parce qu'il y a fait entrer le cadre discontinu des espèces naturelles, il se flatte d'avoir trouvé une explication de l'origine des êtres. Le monde darwinien n'a pas plus de réalité que la chimère, et il n'est pas mieux fondé sur les faits. Chaque rêveur construit le sien ; mais il doit s'attendre à un succès fort éphèmère, car chacun s'en tient à son explication, et méprise les autres. On l'a bien fait voir à M. Haeckel.

L'imagination peut faire un pas de plus, ou plutôt l'esprit sous sa conduite. Il peut se représenter l'uni-

vers comme sortant sans cesse et s'éloignant de plus en plus du néant qui est sa première origine, par un mouvement qu'on appelle l'*éternel devenir*. Tout cela bien entendu, sans cause créatrice. C'est la rêverie hégélienne. Et pour lui donner quelque apparence de solidité métaphysique, son auteur pose en principe que l'idée est créatrice. Dès lors que l'esprit conçoit le devenir progressif que nous venons de définir, les choses, *toujours nécessairement conformes à l'idée*, se passent comme on l'a conçu, et elles continueront aussi loin que peut aller l'idée, c'est-à-dire à l'infini. Dieu se fera de siècle en siècle, d'époque en époque.

Voilà jusqu'où peut aller l'égarement de l'esprit qui s'abandonne à ses rêves, sans se donner la peine d'en reconnaître le vide.

Non, philosophe, le rien ne devient pas à lui seul quelque chose. Non, le moins ne saurait devenir le plus. Non, infiniment non, Dieu ne devient pas : il est.

Il est curieux de rapprocher des rêveries hégéliennes celles qui surgirent dans le public, à l'époque de la découverte de Volta. Je laisse parler M. Dumas.

« Reportons-nous aux souvenirs de l'époque où les professeurs de physique exposaient à leur auditoire étonné, la théorie mystérieuse de la pile voltaïque ; le simple contact de deux métaux qui ne perdaient ni ne gagnaient rien, disaient-ils, faisait néanmoins sortir de cet appareil magique des effluves capables de rivaliser avec l'éclat du soleil, pour la lumière ; avec les combustibles les plus énergiques, pour la chaleur ; avec les affinités les plus puissantes, pour les décompositions chimiques ; propres même à faire reparaître, pour quelques instants, le mécanisme de la vie dans un cadavre inanimé.

« Toutes ces énergies seraient nées de rien ! L'homme

aurait tiré du néant la lumière, la chaleur, le magnétisme, la puissance mécanique, les forces chimiques, sinon la vie elle-même, du moins une image assez fidèle de la vie pour autoriser les rêves les plus audacieux !....

« Une science vraie a soufflé sur les bulles de savon de cette science fausse, et elles se sont dissipées..... »

Que le bon sens souffle de même sur une métaphysique qui a pris pour guide une imagination sans règle ; et puisse-t-il en dissiper à jamais les orgueilleuses formules !

c) L'esprit qui se possède lui-même distingue en général avec beaucoup de netteté, les données de l'imagination de celles des sens. Celles-là sont intérieures, et leur cause est subjective ; celles-ci sont extérieures, et leur cause est objective.

Il distingue également bien une peinture superficielle, d'un objet substantiel ; une représentation théâtrale d'une scène de la vie réelle.

Cependant l'illusion peut encore s'introduire ici en bien des manières.

Un artiste habile peut faire des trompe-l'œil ; c'est-à-dire reproduire avec une telle fidélité l'effet sur les sens d'une scène de la nature, qu'à une distance convenable l'œil se méprenne. Les merveilles des panorama nous enchantent, et nous imposent, pour ainsi dire, l'illusion. Un ventriloque nous fait entendre à lui seul des scènes entières. Les artistes dramatiques nous introduisent corps et âme dans des scènes fictives qui nous saisissent, et nous font oublier la fiction. Tout ceci est illusion des sens, et non de l'imagination.

Mais voici une illusion plus profonde, qui porte sur les données de l'imagination, et peut s'étendre jusqu'aux données de l'esprit.

Au-dessus de ce monde visible il en existe un autre

plus puissant, sorti comme lui de la parole créatrice : le monde supérieur des esprits, autrement dit les Anges. Il y a de bons anges, il y en a de mauvais qu'on appelle les démons. L'existence de ce monde est prouvée par toute la suite de l'histoire, et en particulier par la tradition évangélique. Au-dessus de tous les mondes règne leur Créateur universel.

Eh bien, l'Ange a la puissance de produire sur les nerfs de la sensation et avec une merveilleuse exactitude, les impressions qu'y produirait une personne, un objet actuellement présent. A plus forte raison Dieu le peut-il, et il l'a fait.

Il y a eu des apparitions ou des visions, des paroles entendues de cette manière. La vue quotidienne des espèces eucharistiques est de ce genre, du moins suivant une opinion probable ; car d'autres pensent que le corps eucharistique de Jésus-Christ se revêt miraculeusement des accidents propres au pain et au vin. Nous ne prétendons pas avoir défini par ce peu de mots, tous les procédés dont Dieu et ses anges peuvent se servir pour se mettre en rapport sensible avec les hommes. Mais il est de fait qu'ils s'y mettent, sans être obligés de se servir d'objets matériels. Leur puissance supérieure leur suffit. Le Maître de l'âme, Dieu, peut faire pénétrer son action plus avant et susciter dans l'intelligence elle-même de pures idées, et toute une science, qui prend alors le nom de science infuse.

Ces sortes de rapports se font souvent la nuit ; mais non pas toujours, et Jeanne d'Arc nous est un exemple du contraire. Souvent aussi, ils ont quelque chose de mystérieux qui laisse le sujet impressionné dans le doute sur leur origine. Il peut donc arriver et il arrive en effet qu'une personne mêle aux communications extraordinaires qui lui sont réellement faites, son propre langage

intérieur, ou une vue confuse également intérieure, produite par son propre organisme. C'est là le genre d'illusion que nous voulions signaler dans ce dernier numéro. Habituées qu'elles sont dans leurs prières à converser familièrement avec Dieu et avec ses anges, à en écouter les réponses au fond de leur conscience délicate, les personnes pieuses, les femmes surtout, sont plus sujettes que les autres à ce genre d'illusions ; et chez les vaines et fausses dévotes, l'illusion peut envahir l'imagination tout entière. C'est-à-dire qu'il y a de vraies et de fausses révélations, de vraies et de fausses apparitions, et en ce genre, suivant des auteurs graves, c'est le faux qui domine.

L'incrédule a bientôt fait d'expliquer ces sortes de phénomènes. Pour lui, il n'y a pas de communication de l'âme avec le monde supérieur ; et toutes les communications prétendues sont tout simplement des effets d'hallucination. Mais les faits le démentent, en nous faisant voir dans un grand nombre de ces personnes une raison calme et qui se possède, et les jugements les plus sains. Ils le démentent encore par d'autres signes qui décèlent une intervention supérieure.

En principe, il est d'une mauvaise philosophie d'affirmer sans aucune preuve, sans aucun signe, qu'une classe entière de personnes est vouée à l'erreur, par cela seul qu'elle voit ou qu'elle entend des choses que les autres ne voient ni n'entendent. Un esprit sain et réfléchi ne montre en aucune sorte de jugements une déviation aussi constante. Ses erreurs sont des surprises, des accidents auxquels sa faiblesse le rend sujet, mais la vérité enfin lui apparaît quelquefois. Il est donc plutôt à croire avant l'examen, que dans les communications extraordinaires réellement produites, à moins d'une grâce spéciale de Dieu, il y a comme dans toutes les

connaissances humaines un mélange de vérités et d'erreurs, et qu'un examen attentif en pourra faire jusqu'à un certain point le partage.

Omnia probate; quod bonum est, tenete. C'est la règle donnée par saint Paul, et l'Église n'y a jamais manqué. Avant de juger d'une apparition ou d'une révélation prétendue, les autorités qui veillent en son nom examinent la personne, les circonstances, et elles attendent que d'autres signes se manifestent, que d'autres témoignages se produisent. C'est ainsi que de nos jours, lorsqu'une jeune fille de Lourdes annonça au public que la Ste Vierge lui apparaissait, l'autorité diocésaine attendit les signes confirmatifs et répétés du miracle, avant de porter son jugement. Aujourd'hui, la foi des peuples en ce nouveau témoignage de miséricorde est pleinement justifiée par 20 années de bénédictions incessantes, toutes accordées à cette foi en ce lieu béni : Dieu distribue ses dons comme il veut, et où il veut ; et quand nous le voyons, dans l'ordre physique, faire jaillir la source rafraîchissante ou curative, çà et là et à lieux fixes, nous ne pouvons pas sans un entêtement impie, lui refuser de faire aussi jaillir plus abondantes en certains lieux choisis, les eaux de faveurs plus signalées.

L'Eglise ne se donne point comme infaillible dans les jugements de cas semblables, qui n'intéressent ni la foi ni les mœurs. Aucun n'a la valeur d'un article de foi. C'est l'enseignement formel de Benoît XIV. (Nous exceptons, bien entendu, les faits consignés dans l'Ecriture.) Mais il serait téméraire à un chrétien de n'en tenir aucun compte, et surtout de les mépriser tous. Ce serait dire implicitement que Dieu abandonne son Epouse, la colonne et le ferme soutien de la vérité, en un genre de faits dont l'ensemble n'est certes pas étranger à la piété. L'incrédule, lui, n'a pour apprécier la valeur de ces faits

que sa raison : et puisse-t-il en user sans prévention! Le chrétien a de plus la confiance filiale qu'il doit à l'autorité préposée à sa conduite par le Dieu de vérité. Pour ce motif, et à cause de l'obscurité qui environne souvent les premières données de ce genre, la prudence conseille à l'incrédulité de ne pas commencer ses recherches religieuses par l'étude de ces sortes de faits, mais par celle des motifs de crédibilité qui garantissent l'autorité de l'Eglise, et qu'elle lui propose. Lorsqu'il aura reconnu l'obligation certaine et raisonnable de croire, il acquerra par surcroît les garanties dont nous venons de parler. La recherche de la vérité n'est pas exempte des lois de la prudence.

Cependant, nous ne laisserons pas de proposer quelques considérations qui aident à reconnaître la cause de certains faits extraordinaires, et à nous défaire de cette persuasion grossière, que l'imagination de l'homme est une sorte de magicienne à qui tout pouvoir serait donné.

Brierre de Boismont a écrit ces paroles pleines de justesse : « Les sens ont des fonctions distinctes, qui leur ont été attribuées par Dieu, depuis la création de l'homme; ils ne peuvent pas plus se remplacer les uns les autres, qu'être suppléés par des parties qui n'ont pas avec eux les moindres rapports de forme, de structure, de fonctions. Ainsi, nous croyons qu'il doit être contraire aux lois de la physiologie que le phénomène de la clairvoyance soit répandu sur la surface du corps, et qu'il ait surtout son siége à l'épigastre, au bout des doigts, etc. Mais les sens peuvent acquérir des qualités qui frappent d'étonnement. La mémoire peut devenir par sa vivacité comme un miroir interne où viennent se réfléchir les impressions intérieures, et qui serve de guide au magistère (soit pour se conduire lui-même, soit pour

faire des descriptions). — Nous devons déclarer que nous n'avons jamais été témoin de la lucidité parfaite, de la transposition des sens, de la vision à travers les corps opaques et à distance, malgré notre bonne volonté à assister aux séances (de magnétisme). »

La science reconnaît un principe plus général encore, et qui exprime bien la stabilité du plan suivant lequel les espèces naturelles, les genres, les classes ont été établis. C'est la loi de la *corrélation des organes*, en vertu de laquelle tous les êtres vivants de la nature sont un composé de facultés si bien arrêtées et si invariablement associées entre elles, que rien ne peut changer ni leurs fonctions ni leurs puissances, ni leurs modes d'action, ni même *leurs positions relatives*. Les monstres eux-mêmes obéissent à cette loi. Les seules variations possibles sont celles-ci : une puissance non essentielle peut s'atrophier. Toutes peuvent grandir, se développer, se perfectionner; mais toujours elles auront leur nature fixe, et il y aura une proportion mesurée entre la puissance arrivée au summum dans un individu, et la puissance moyenne de l'espèce.

Corollaire. — Si un acte d'un être vivant excède les limites posées par ces différentes lois, il faudra en chercher la raison dans une cause supérieure. La nature bonne ou mauvaise de cette cause sera décelée par la bonté ou par la méchanceté, l'inconvenance de ses actes.

Ainsi, un esprit raisonnable et qui connaît la nature, un esprit qui a réfléchi sur la sage conduite de la Providence, n'admettra jamais qu'un homme puisse lire par le nombril, qu'une table puisse parler. Beaucoup moins, qu'elle puisse prédire l'avenir.

Les mots d'une langue ont des sens conventionnels, que nul esprit ne peut deviner par lui-même.

Donc, nul ne peut parler une langue qu'il n'a jamais

entendue, sans les secours d'un autre esprit. Dans les cas de cette nature il faudra s'assurer que la langue parlée n'a été nulle part entendue par celui qui la parle, et qu'il n'a pas pu savoir naturellement ce qu'exprime son langage.

Les sciences ont accumulé leurs progrès depuis plusieurs milliers d'années, et au prix d'expériences dont personne ne pouvait deviner les résultats, puisque ces résultats n'ont rien par eux-mêmes de nécessaire. Elles ne s'apprennent pas sans un long et patient enseignement. Un ignorant, un homme tout à fait étranger à cet enseignement, ne saurait donc dévoiler les secrets d'une science, s'ils ne lui sont donnés par le secours d'un autre esprit.

Dieu seul scrute les pensées secrètes de l'homme : *Scrutans corda et renes Deus.* Dieu seul peut les révéler, soit par la bouche d'un autre homme, soit de toute autre manière. Celui-là est donc vraiment un thaumaturge, qui révèle les secrets des cœurs. Il n'y a que Dieu qui ait pu les lui faire connaître, et nous avons là un signe de révélation véritable.

Les anciens prêtres du paganisme observaient le vol des oiseaux, les entrailles des victimes, mille signes arbitrairement conçus, et ils prétendaient en tirer des augures d'évènements prochains. Sur quoi était fondée leur persuasion? Qui leur avait dit que ces choses toutes naturelles et conformes au cours régulier de l'univers, eussent mission d'annoncer l'avenir aux hommes? Quelle connexion y a-t-il entre l'état ou l'action d'un animal sans raison, et les évènements de l'humanité? Ces prêtres d'un faux culte eussent été fort empêchés de répondre et de justifier leurs superstitieuses pratiques. Constantin fit sagement de les abolir, et de délivrer les peuples d'une odieuse tromperie, ou d'une impiété plus odieuse encore.

L'influence de l'imagination sur l'organisme est certaine, et très-variée. Cette influence « s'exerce par les passions, que l'imagination a la propriété d'exciter avec une facilité extrême. La tristesse trouble la digestion, rend malade ; la paix de l'âme facilite le retour à la santé ; une grande et subite émotion peut donner la mort. Les mouvements volontaires se rattachent fréquemment à la même cause : on rit, on saute, on chante, on bat des mains, parce que l'imagination réveille la crainte, la gaieté, le sentiment de l'harmonie, l'admiration. La pâleur, la rougeur soudaine du visage, les battements pressés du cœur, le tremblement des membres, tout ce qui tranche sur les effets habituels de la vie organique témoigne de la puissance de l'imagination.

« Mais gardons-nous de rien exagérer. L'imagination agit sur les passions, et par les passions, sur le système nerveux ; son action a pour limite la limite même de l'action des nerfs. Par les nerfs de la sensibilité, elle exalte ou déprime les sensations ; elle ne crée pas de nouvelles manières de sentir. Par les nerfs moteurs, elle active ou modère les mouvements généraux ou particuliers de l'organisme ; elle dilate ou resserre les vaisseaux, accumule ainsi ou bien dissipe les humeurs, en accélère ou en ralentit le cours : elle accroît ou diminue, si je puis parler de la sorte, l'énergie des phénomènes ordinaires, elle n'en change pas la forme.... Le Créateur nous a pourvu, en nombre défini, des modes suivant lesquels nous sentons : on les appelle les sens externes et les sens internes. Une échelle graduée, si je puis ainsi dire, marque l'intensité de la sensation, depuis zéro jusqu'à un chiffre (quelquefois assez élevé, c'est-à-dire depuis l'anesthésie, jusqu'à l'hypéresthésie). Mais jamais on ne constata l'apparition d'un sens nouveau.....

« Les nerfs moteurs sont de deux sortes : les uns président aux mouvements des muscles, les autres aux mouvements du système vasculaire. Une paralysie accidentelle d'un nerf musculaire frappe le muscle d'immobilité. Si le muscle n'a pas de lésion propre, la guérison de son nerf lui rendra le mouvement. Or, il n'y a pas lieu d'en douter, certaines émotions vives peuvent faire disparaître une paralysie nerveuse. Mais cela n'est plus possible, lorsque le muscle ou le nerf même ont souffert dans leur contexture ; nous dirons bientôt pourquoi. De même, les nefs vaso-moteurs peuvent produire un malaise ou un bien-être soudain en facilitant ou en gênant tout à coup la circulation, rendre ou supprimer le jeu de certains organes, simuler, commencer même une guérison....

« Toutes les merveilles de ce genre opérées par l'imagination au moyen des nerfs ont une limite, et cette limite n'est pas loin ; c'est d'abord la loi de la formation des tissus organiques. Pour se former et pour se réparer, les tissus organiques exigent deux facteurs indispensables : une matière susceptible d'organisation et un certain laps de temps. Le tisseur est un ouvrier mystérieux dont les nerfs semblent constituer l'outillage principal ; mais il ne travaille pas à vide ; il lui faut une matière première. Cette matière, il ne la crée pas ; elle lui est fournie par les aliments. En maintes circonstances, la restauration d'un tissu est absolument impossible aux forces ordinaires de la vie. La désorganisation a été telle, que la guérison est toujours miraculeuse. Mais l'élément de la régénération fût-il conservé, nous devons encore reconnaître l'intervention d'une cause supérieure à la nature, si la guérison est instantanée. En effet, les tissus se reforment comme ils se sont formés, au moyen des cellules engendrées sur place. Or pour cette opéra-

tion, il faut deux choses qui demandent du temps, l'une et l'autre : il faut que le courant sanguin apporte les matériaux, et qu'ensuite les cellules vivantes s'en emparent, les transforment, puis qu'elles se dédoublent à leur tour. Rien de tout cela ne peut être instantané. C'est donc se mettre en opposition avec la science que d'attribuer à des émotions morales, ainsi que plusieurs médecins ne craignent pas de le faire, la plupart des guérisons de Lourdes et d'autres phénomènes semblables.

« La puissance médicatrice de l'imagination se trouve arrêtée par une foule d'autres causes que nous ne pouvons passer ici en revue. Qu'il nous suffise de faire observer que les cures opérées par cet agent sont infiniment rares.

« Il est d'autres phénomènes où l'intervention efficace de l'imagination est simplement inconcevable. Est-il un physiologiste qui ose attribuer à une surexcitation cérébrale la suppression ou seulement la diminution de l'effet de la pesanteur? Des saints ont été vus élevés de terre à plusieurs pieds du sol, pendant un temps considérable..... Un missionnaire relate ce fait de possession : « Je m'avisai, c'est le missionnaire qui parle, je m'avisai « dans un exorcisme, de commander au démon en latin « de transporter le possédé au plancher de l'église, les « pieds les premiers, et la tête en bas. Aussitôt son corps « devint raide et, comme s'il eût été impotent de tous « ses membres, il fut traîné du milieu de l'église à une « colonne. Là, les poings joints, le dos collé à la colonne, « sans s'aider de ses mains, il fut transporté en un clin « d'œil au plancher..... Je le tins plus d'une demi-heure « en l'air. Et n'ayant pas assez de constance pour l'y « tenir plus longtemps, tant j'étais effrayé moi-même « de ce que je voyais, j'ordonnai au démon de le rendre à « mes pieds sans lui faire de mal.... Il me le rejeta sur le

« champ comme un paquet de linge sale, sans l'incom-
« moder.

« ..... Quiconque a quelque science et quelque bon sens se gardera bien d'admettre que, par un effet de pathologie cérébrale, un homme se soit lui-même soulevé jusqu'au plafond d'un appartement, les pieds en l'air, qu'il y soit resté suspendu pendant une demi-heure la tête en bas, et que cette faculté, que l'on suppose purement physique, ait pu naître et disparaître au commandement d'un autre homme. » (P. J. de Bonniot, *Ét. relig.* sept. 1877. Voir du même écrivain une autre étude, nov. 1877.)

L'histoire est pleine de faits auxquels le lecteur pourra appliquer ces principes. Il pourra se demander ensuite si les explications naturelles qu'on a prétendu donner de ces faits sont dignes de savants qui ont pour fonction d'apprendre aux hommes les lois et les limites des puissances de ce monde visible.

Entre les faits qui sortent du cours ordinaire de la nature, il est juste d'en distinguer deux sortes consignées dans l'Ecriture : *les prophéties messianiques* et *les miracles de Jésus-Christ*. Ces faits majeurs et si visiblement divins donnent à la religion ses premiers motifs de crédibilité ; et, à ce titre, nous devons leur consacrer plus tard une étude à part. Nous ne saurions trop engager le lecteur à en entreprendre une bonne fois l'examen sérieux.

S. François de Sales, Docteur de l'Eglise, a porté par occasion un jugement sur un fait de l'histoire de l'Eglise fort intéressant, le trait des stigmates de S. François d'Assises. C'est par ce jugement, tout ensemble si rempli d'une chaleureuse dévotion, si mesuré et si prudent, que nous terminerons cette digression.

« Hé ! combien fut extrême l'attendrissement du grand

S. François, quand il vit l'image de Notre-Seigneur se sacrifiant soi-même sur la croix ! Image que non une main mortelle, mais la main maîtresse d'un Séraphin céleste avait tirée et effigiée sur son propre original. Cette âme ainsi attendrie et presque toute fondue en amoureuse douleur, se trouva extrêmement disposée à recevoir les impressions et marques de l'amour et douleur de son souverain Amant : car la mémoire était toute détrempée en la souvenance de ce divin amour ; l'imagination appliquée fortement à se représenter les blessures et meurtrissures que les yeux regardaient alors si parfaitement bien exprimées en l'image présente ; l'entendement recevait les espèces infiniment vives que l'imagination lui fournissait ; et enfin l'amour employait toutes les forces de la volonté pour se complaire et conformer à la Passion du Bien-Aimé..... Or, l'âme comme forme et maîtresse du corps, usant de son pouvoir sur lui, imprima les douleurs des plaies dont elle était blessée, aux endroits correspondants à ceux desquels son amant les avait endurées. L'amour est admirable pour aiguiser l'imagination, afin qu'elle pénètre jusqu'à l'extérieur. Une imagination puissante fait blanchir un homme en une nuit, détraque sa santé et toutes ses humeurs. L'amour donc fit passer les tourments extérieurs de ce grand amant S. François jusqu'à l'extérieur, et blessa le corps du même dard de douleur, duquel il avait blessé le cœur. Mais de faire les ouvertures en la chair par dehors, l'amour ne le pouvait pas bonnement faire : c'est pourquoi l'ardent Séraphin venant au secours, darda les rayons d'une clarté si pénétrante, qu'elle fit réellement les plaies extérieures du crucifix dans la chair.....»

Les personnes stigmatisées se sont multipliées de nos jours, et une académie s'en est émue. Les expériences minutieuses auxquelles ses délégués ont soumis l'une

de ces personnes, Louise Lateau, ont au moins servi à fermer une voie aux explications de l'incrédulité. Non, les stigmates de cette fille extraordinaire, ne furent pas déterminées par une action physique extérieure.

Je reprends le cours de notre revue des aberrations d'imagination, et j'arrive à la 2e sorte.

2. *Les inventions déréglées, ou les égarements des artistes.* Par égarements artistiques, nous entendons ceux d'une raison qui, dans ses créations artistiques, s'affranchit des règles qui lui sont imposées par le devoir ou par le goût.

Le cœur humain est sous l'empire de trois souveraines : la piété, la justice, les mœurs : souveraines absolues, qui, en aucun cas, ne veulent abdiquer leur empire. L'empire du beau lui-même, quelque relevé qu'il soit, et quelque innocente qu'en puisse être la contemplation abstraite, cet empire doit s'incliner, dès que le beau intéresse les causes sacrées de la justice, des mœurs ou de la piété. Si par exemple, une beauté physique, chaste en elle-même, mais toute compénétrée d'une action malsaine, devient par ce mélange inséparable un objet de scandale, elle n'est plus qu'une séduction qu'il faut repousser comme le venin d'un serpent. Entendez-vous, philosophes, amis par profession de la sagesse, qui osez revendiquer pour les artistes la liberté du nu? Vos concessions inconsidérées n'empêcheront pas l'artiste qui viole au nom du beau les règles de nos trois souveraines de faire un usage pervers de l'imagination, et de tomber sous le coup de la sentence du Sauveur : *Il vaudrait mieux pour lui d'être précipité au fond de la mer, une pierre au cou.*

Il n'est que trop certain que ces règles sont violées dans maintes compositions dont l'imagination fait les premiers frais, et qu'il y a des *imaginations corrompues.* Elles sont par leurs œuvres le scandale du siècle.

Epris de ses propres conceptions, ou trop impatient de la règle, un artiste s'abandonne à un vain enthousiasme, à une fécondité non moins vaine, à l'amour de l'extraordinaire, du bizarre, de l'outré : il est égaré, il égare son public. Si le mal devient général, le sens du beau s'oblitère, le goût se pervertit, la raison éprouve un amoindrissement. Chose triste à penser : en même temps que l'art se corrompt, la production artistique se multiplie. Les musées regorgent d'ouvrages brillants, et l'on prend pour un accroissement de puissance ce qui n'est qu'une aberration, et un véritable signe de faiblesse. Le siècle s'admire jusque dans sa propre dégénérescence.

3. *Les hallucinations.* L'esprit simplement illusionné agit et se possède jusqu'à un certain point. Il se trompe ; et l'on sait que dans toute erreur l'esprit saisit quelque vérité et fonde ses jugements sur des apparences de raison. De plus, il n'est point obsédé. Il demeure libre d'examiner et de s'affranchir de l'erreur.

Dans l'hallucination, au contraire, *l'esprit est fasciné et réduit à l'impuissance par une imagination frappée et maîtresse des autres facultés.* Il faut bon gré, mal gré, que l'halluciné accepte les données extravagantes qui lui sont imposées par la folle du logis devenue souveraine et en fasse la base de ses raisonnements et de ses jugements. Cette sorte d'obsession arrive journellement et fatalement à la généralité des hommes dans les rêves de la nuit, et les plus fermes esprits en doivent subir l'humiliation.

Ainsi, *l'hallucination est un produit exclusif et désordonné de l'imagination, accompagné d'une persuasion souvent invincible de la réalité extérieure de ses suggestions.* — Ce désordre peut avoir été provoqué par une véritable donnée des sens, tout aussitôt pervertie. Ajax, dans sa fureur, prend pour des Grecs un troupeau de pourceaux.

Les causes de l'hallucination sont multiples. L'abus des liqueurs fortes, de l'opium, du haschick en est une cause fréquente. Les causes morbides en sont très-variées. Les idées fixes, des passions fortes non contenues, des événements extraordinaires, des frayeurs vives et soudaines, de grandes préoccupations conduisent également à ce désordre, et le génie de Pascal n'en fut pas exempt. Les esprits mauvais peuvent aussi obséder l'esprit par l'imagination.

On ne croirait pas, si les faits n'étaient là, à quel point l'halluciné peut être égaré et se méprendre sur les objets mêmes de ses plus vives affections. Une mère hallucinée prend son enfant pour une volaille et se prépare à le faire rôtir.

Les signes ne manquent pas pour trahir l'halluciné. « Tous les hallucinés que nous avons connus, dit Brierre de Boismont, tous ceux dont nous avons lu les observations dans les ouvrages modernes, présentaient des signes qui dénotaient les troubles de leurs pensées, quelques précautions qu'ils prissent pour dérober aux autres l'état de leur esprit. Alternativement inégaux, bizarres, excentriques, sombres, misanthropes, indécis, irrésolus, apathiques, d'une gaieté folle, incapables d'exécuter le moindre projet, tenant des discours extraordinaires ou se livrant à des actions inexplicables. »

Ainsi l'halluciné se trahit déjà lui-même par l'ensemble de sa vie ; et quand il tombe dans ses accès, la nature de ses créations ne permet pas de douter de leur cause. Les objets qu'il imagine ne présentent que des formes vaporeuses, indécises, des formes qui changent avec la mobilité du caprice le plus enfantin. Souvent l'objet n'est point achevé. C'est une tête, un visage, un nez. Il est bizarre, difforme, désordonné. « Ben Johnson passe une nuit entière à contempler des Turcs et des chrétiens qui

se livrent des combats terribles autour de son gros orteil. » La caricature de la réalité serait ordre et beauté, auprès des suggestions d'une imagination hallucinée.

On n'objectera pas, j'espère, à ces faits constants, attestés par les meilleurs observateurs, la marche régulière de certains rêves et la puissance d'esprit que plusieurs y déploient. « En songe, dit Alfred Maury, je poursuis des actes, des pensées, des projets dont l'exécution et la conduite dénotent presque autant d'intelligence que j'en puis apporter dans l'état de veille... Il y a plus : j'ai eu des idées, des inspirations que je n'avais jamais eues éveillé ; j'ai trouvé des choses que j'avais vainement cherchées dans le cabinet. » La Fontaine composa, dit-on, sa meilleure fable dans un état de somnambulisme. « Ce fut dans un rêve que Tartini composa la *sonate* du diable, que le poète Coleridge composa son splendide fragment de Kubla-Khan. »

Ces faits prouvent seulement que tous les rêves ne sont pas des hallucinations. Il y en a de deux sortes, observe avec raison A. Lemoine. Les uns procèdent de mouvements organiques, et l'esprit est enchaîné. Les autres procèdent d'un redoublement d'activité de l'esprit, qui alors met à son service une imagination devenue trop libre dans le silence des sens. Le sujet distingue fort bien lui-même ces deux sortes de rêves ; et il sait bien que dans la deuxième sorte ses pensées se déploient parmi les mondes enchantés de la poésie et de l'imagination. Il n'est donc point alors halluciné.

C'en est assez, j'espère, pour nous rassurer contre l'objection d'hallucination que des incrédules opposent aux faits miraculeux rapportés dans nos Evangiles. Outre les signes que nous avons offerts au rationaliste dans cette rapide étude, nous appelons son attention sur celui-ci.

Les témoins évangéliques ont vu d'une vue active, ouï de semblable façon ; leurs mains ont palpé, afin de s'assurer de la réalité de ce qu'ils voyaient. Ce sont là autant d'actions expérimentales des sens. Or, l'halluciné ne fait pas d'expériences, ou du moins, il n'en fait pas de cette sorte. L'idée ne lui en vient même pas : il est sous l'obsession. Et s'il essayait d'en faire, il ne rencontrerait que des images vides, impalpables, opiniâtres, qui le suivraient dans tous les lieux, se verraient dans toute direction avec la même forme et le même éclat, toujours les mêmes, que les yeux s'ouvrent ou se ferment. Les seules choses qui se modifieraient sont les rapports de sa vision avec les objets extérieurs. L'halluciné peut se sentir touché par un objet imaginaire ; mais il ne peut pas toucher activement et par un mouvement *ad hoc* les objets de son imagination désordonnée.

Finissons ce que nous avons à dire sur cette « ondoyante et diverse » faculté.

L'usage lui attribue une sorte d'invention ; et l'on dit — abusivement, selon nous — imaginer pour inventer. Cette faculté a des fonctions plus humbles, et elle doit se borner à offrir les matériaux de l'invention. C'est à l'intelligence, à la faculté qui se propose des fins, qui connaît les conditions de l'ordre, du beau, de l'utile, du délectable, et qui sait choisir les moyens pour ces fins, c'est, dis-je, à cette faculté supérieure qu'est dévolue la fonction créative de l'invention.

Une imagination réglée est un secours précieux et même indispensable. Grâce aux analogies qui rapprochent le monde physique du monde moral, il lui est donné de nous rendre des services d'un haut prix. Elle donne aux choses insensibles la couleur, le mouvement, la vie.

A l'appel du génie, elle évoque tous les temps, et la terre, et les cieux. Elle a des scènes pour émouvoir, transporter, terrifier les cœurs les plus froids. Privée de règle, abandonnée à d'aveugles influences, c'est, comme on le dit, la folle du logis : quand elle n'en est pas la ruine totale.

Il n'est pas de faculté qui exige plus impérieusement son guide ; car d'elle-même elle ne sait autre chose qu'offrir pêle-mêle tout ce que des sens ébranlés de mille sortes sont capables de peindre. Elle est prompte, et la raison est lente. Elle est sous le joug des passions, et les désordres qu'elle peut faire naître sont incalculables. Elle confond les temps, les lieux, les natures, les personnes; elle a des couleurs séduisantes qui font prendre à une infinité d'esprits ses romans pour des réalités, ses rêves pour des plans superbes qu'il faut réaliser à tout prix. Sur sa palette, les chimères, les impossibilités prennent tous les dehors des plus sages conceptions. Ce n'est point l'imagination qu'il faut accuser, c'est l'âme, c'est la raison qui abandonne son empire sur cette aveugle faculté, ou qui se sert de cet empire pour obtenir ce qu'elle désire. Le langage exprime cet usage désordonné par une locution pronominale : « *On s'imagine.* » Comme pour dire : on se fait une imagination à l'usage de ses désirs, de ses craintes, de ses fantaisies.

L'enfant vit de sens et d'imagination. L'homme doit vivre surtout de raison, et il ne doit demander à la faculté volage que les matériaux extérieurs de ses conceptions. Ces produits de l'âge viril vont seuls désormais nous occuper.

J. Chartier, S. J.

UN CONCILE DE BORDEAUX

EN 1624.

Le cardinal de Sourdis communiqua à l'Assemblée générale du clergé de France, commencée le 23 mai 1625, les décrets d'un Concile qu'il avait tenu, l'année précédente, dans sa métropole. Les évêques réunis à Paris jugèrent que les mesures prises par le Concile provincial de Bordeaux pouvaient servir de modèle aux autres prélats pour la réforme de leurs diocèses et que, « par l'approbation de tout le clergé du royaume, le Concile méritait de tenir lieu de Concile national » (1).

Pour satisfaire aux désirs des évêques, les décrets du Concile de 1624 furent imprimés à Paris, au mois de septembre 1625. Les éditions faites à Bordeaux en 1728 et à Luçon en 1850 reproduisent purement et simplement l'édition de Paris. Celle de 1728 est même particulièrement fautive en ce qu'elle assimile les décrets de 1624 à ceux de 1583, sous le rapport de l'approbation (2). La même erreur a été commise par dom Devienne dans son *Histoire de l'église de Bordeaux* (3). « Le cardinal, dit-il, fit la clôture de l'Assemblée en donnant sa bénédiction et cent jours d'indulgence à ceux qui la composaient ; il envoya peu après les décrets du Concile au Pape *qui les approuva.* » Dans son *Histoire du cardinal François*

(1) Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France. Paris, 1768, tom. II, p. 488

(2) Le titre est conçu en ces termes : « Decreta Conciliorum provincialium, annis 1583 et 1624 : Burdigalæ celebratorum, *a Sancta Sede apostolica approbata.* »

(3) P. 132.

de Sourdis, M. Ravenez dit de même : « Malgré l'éclat et la solennité de cette réunion, la malignité des parlementaires trouva à s'exercer sur les actes qui furent élaborés : on fit courir le bruit qu'un certain nombre d'entre eux furent rejetés ou retranchés par le Sacré-Collége : il est vrai, au contraire, que les décrets du Concile furent approuvés dans toute leur teneur (1). »

On vient de publier, à Bordeaux, un cahier in-4° de 68 pages, qui fait justice de ces erreurs, et qui comprend les corrections apportées par la Congrégation du Concile aux décrets du Concile de 1624, les observations du cardinal de Sourdis sur ces corrections, et dix-neuf pièces relatives à ce Concile (2).

Lorsque le Concile fut terminé, le cardinal de Sourdis en envoya les actes à Rome pour les soumettre à l'approbation du St-Siége. Peu de temps après, le 25 janvier 1625, le cardinal Barberini, neveu du Pape Urbain VIII, écrivit au Métropolitain de Bordeaux une lettre où, après avoir loué sa piété et son zèle, il l'informait que le Saint-Père avait fait remettre le texte du Concile à la Sacrée Congrégation, interprète du Concile de Trente, avec ordre d'en hâter la révision. Lorsque la Congrégation eût achevé l'examen dont elle avait été chargée, le ré-

(1) A l'appui de cette assertion, M. Ravenez cite en note : *Gaufreteau. Mémoires manuscrits*. Or, les Mémoires de Gaufreteau disent précisément tout le contraire : « Le cardinal de Sourdis, archevesque de Bourdeaux, tient le Concile provincial à Bourdeaux avec les évesques suffragants, lesquels il défraya, logea et traita splendidement, avec leur suite, jusqu'à ce que le Concile eut pris fin ; lequel, ayant été rédigé par escrit, fust envoyé à Rome pour être approuvé ; dans lequel plusieurs choses ne furent pas agréables à la Congrégation et partant furent réformées. » (*Chronique bordelaise*, par Jean de Gaufreteau. Bordeaux, 1877, Gounouilhon, in-8°, t. I, p. 134.

(2) Decreta Concilii provincialis Burdigatæ habiti ab Illmo et Revmo P. D. Francisco, miseratione divina S. R. E. tituli S. Praxedis presbytero Card. de Sourdis, arch. Burdig. a. D. 1624, m. sept. cum correctionibus S. Cong. Concilii mandato editis ; accedunt nota ejusdem Card. in easdem correctiones, cæteraque documenta huc spectantia.— Bordeaux, Lefebvre, 1877.

sultat en fut notifié, avec les raisons qui le motivaient, au cardinal de Sourdis. Douze décrets avaient été entièrement supprimés, trente cinq modifiés, les uns par addition, les autres par substitution. Toutes ces corrections ont été intercalées, par les éditeurs, dans le texte même des décrets. Quant aux motifs de la correction, ils ont été placés à la suite du décret auquel ils se rapportent.

Le cardinal de Sourdis crut devoir présenter aux réviseurs quelques observations, dans le but d'obtenir la conservation du texte primitif. Les observations sont placées en notes au bas des pages et rapportées aux corrections qu'elles concernent. A la prière du cardinal, la Sacrée Congrégation voulut bien se livrer à un nouvel examen, mais il n'aboutit qu'au maintien de ce qui avait été statué.

Enfin le manuscrit retrouvé et publié récemment à Bordeaux contenait dix-neuf pièces relatives au Concile de 1624. Ce sont des lettres, des mémoires et autres actes adressés à l'archevêque de Bordeaux, ou envoyés par lui à divers évêques de France et à quelques cardinaux de Rome. On a placé ces documents à la suite des décrets du Concile.

Il nous serait assez difficile de passer en revue, dans les limites d'un article, les diverses corrections qu'a subies, en 1625, le Concile de Bordeaux tenu l'année précédente. Mais peut-être nos lecteurs auront-ils quelque agrément à constater les *tendances* de cette époque mémorable, soit en France, soit à Rome, à l'aide de ce nouveau document. Nous ne leur dissimulerons pas l'intérêt que nous avons trouvé à faire cette étude, pour notre propre compte.

I.

L'éditeur parisien de 1625 avait fait précéder sa publication d'une préface telle que le cardinal de Sourdis

devait avoir, de son œuvre, la plus haute idée. Si les Pères de la Sacrée Congrégation l'avaient connue, ils auraient peut-être ménagé davantage cet insigne monument. Citons-en quelques traits. L'Assemblée du clergé de France est appelée : « Illustrissimus ille cœtus, Christiani orbis decus. » Cette assemblée pousse le cardinal de Bordeaux à la postérité : « Posteritati insinuando publiceque testando quantum universa Gallia Illustrissimo tam sancti Concilii promotori Cardinali jam debeat : cujus animi præstantia et virtus excellens silentio magis tacito colenda quam verbis extollenda est ; cum nulla dicendi vis tanta ferventissimum illius studium digno satis ore efferre queat. » L'œuvre elle-même est appelée « Concilium tam pium sanctumque... eximium tam laudandæ doctrinæ monumentum. » Enfin c'est à l'unanimité des suffrages que l'impression en a été décidée.

Lorsque les corrections romaines parvinrent au cardinal, il ne pouvait que bondir en voyant les ratures impitoyables que l'on s'était permis d'infliger à son œuvre. C'est ce qu'il fit. Deux notes générales nous révèlent, en peu de mots, son mécontentement. Il fait la leçon aux correcteurs romains. Est ce qu'un Concile provincial n'a pas le droit d'ajouter aux dispositions disciplinaires prises par le Concile de Trente ou par les Souverains Pontifes dans leurs bulles ? Est-ce que l'on ne doit pas tenir compte du génie particulier de chaque peuple, de chaque pays? C'est là ce qu'a fait le Concile de Bordeaux. Et les correcteurs romains de tout détruire par une simple rature : « Id totum una litura abolire visi sunt ! » Mais alors il n'y a plus moyen de faire exécuter les décrets d'aucun Concile général !

La seconde note est plus caractéristique encore. Le Concile de Bordeaux avait essayé de porter atteinte aux

communautés des Réguliers. Rome effaça tout cela. Et le cardinal d'écrire : « Regularibus quoque aliquid præcipiendi, in iis quæ ad interiorem Ecclesiæ disciplinam spectant, actoritatem ademisse visi sunt (Episcopi), dum præcipiendi et prohibendi verba omnia, quibus regulares comprehenduntur, deleverunt, quod theologis, jurisconsultis, rationi, praxi Ecclesiæ contrarium est. »

Mais entrons dans le détail, et parcourons les diverses corrections de la Congrégation du Concile.

Le 1er décret touchant la profession de foi, la prescrivait aux Evèques et aux membres du Concile, puis à tous les catholiques — ab omnibus catholicis — ; les correcteurs romains ont ajouté : « ad quos spectat. » Et le cardinal dit de cette addition : « particulæ illæ additæ. *Ad quos spectat*, nullum videntur habere commodum sensum. »

Le 2e décret touchant la propagation de la foi par la prédication, chargeait les Évèques de pourvoir à l'entretien des prédicateurs, sauf à se procurer eux-mèmes les ressources nécessaires sur les revenus des monastères ou des prieurés conventuels, les autorisait à régler les sommes qui devaient être affectées à cet objet, et à recourir même, s'il était nécessaire, au bras séculier pour les obtenir. La Congrégation a effacé toutes les dispositions additionnelles, comme contraires au Concile de Trente, ch. 4e sess. 24e *de Reformat.*, et elle ajoute : « Si Concilium provinciale decrevisset impensas desumendas esse, ex beneficiis non exemptis, quemadmodum Tridentinum edixit, sess. 5e de reform., cap. 5, de lectoribus theologiæ, decretum forsan approbatum fuisset. At vero ex monasteriis non potuit, nisi auctoritate Sanctæ Sedis, ut in dicto capite. ». Et le cardinal soutient que son décret s'appuie sur le ch. 2e de cette mème session du Concile de Trente et sur un Concile de Milan.

Le 3e décret renferme une addition assez essentielle et qui montre combien Rome avait soin de protéger les réguliers contre les empiétements de l'autorité épiscopale. Le cardinal fait semblant de ne pas la comprendre selon son vrai sens. Il n'y voit qu'une addition inutile. Le Concile avait dit des prédicateurs choisis : « in omnibus, circa hæc munia, Episcopis obediunt. » La Congrégation ajoute, après les mots « *in omnibus*, ad præscriptum sacri Concilii Tridentini et Constitutionis sanctæ memoriæ Gregorii XV, de exemptorum privilegiis. » Le cardinal dit de cette addition : « Particulæ *ad præscriptum*... frustra adduntur (C'est un peu fort, mais voici où l'on fait semblant de ne pas comprendre pourquoi ces mots sont ajoutés), nec in antiquioribus conciliis semper servatum est ut priorum conciliorum, quantumvis generalium, vel summorum Pontificum decreta semper citentur. »

Le 3e décret *de officiis divinis* contenait deux parties. Dans la première, le Concile prescrivait aux prédicateurs et aux confesseurs d'avoir à avertir les fidèles que c'était pour eux un devoir rigoureux de ne pas manquer pendant trois dimanches consécutifs, d'assister à la messe de paroisse. La seconde fulminait une suspense et un interdit, encourus *ipso facto*, contre le prédicateur, le confesseur ou le professeur de théologie qui oserait attaquer ce décret, en public ou en particulier, et formulait une foule de précautions à prendre pour que le coupable ne pût échapper à la pénalité qu'il avait encourue. La Congrégation a raturé impitoyablement toute la seconde partie du décret et elle en donne la raison. Le Concile de Trente prescrit aux Évêques d'avoir à *avertir* les fidèles que c'est pour eux un devoir de fréquenter leur paroisse les jours de dimanche et de fêtes. La congrégation ajoute : « Populus monendus est ut, dominicis diebus et festis

majoribus, in suis parochiis missas audiat, non tamen ex vi Concilii Tridentini est ad id per censuras ecclesiasticas cogendus. » Mais le cardinal n'est pas satisfait de cette correction et il écrit : « Multa delentur quæ fundantur in Extravagant. *Vices illius*, quæ est Sixti IV, *de treuga et pace*, et in praxi Ecclesiæ gallicanæ. »

Rome est délicatement jalouse de faire respecter l'exemption des réguliers. Un 4e décret contenait les mots : « Quibuslibet sacerdotibus, *sive ordinis sæcularis*, *sive regularis* prohibemus... » La Congrégation a effacé les mots que nous avons soulignés, et elle a ajouté à la fin du décret : « Quod sanctissimo Domino nostro placuit observari a sacerdotibus etiam regularibus. » Et les Pères ont ainsi expliqué le motif de leur correction : « Ratio correctionis est quod Concilium provinciale ageret in exemptos ; bonum tamen est decretum si a Papa enuntiatur ; quod et fecit, mutata forma verborum. » Ici nous ne trouvons aucune réflexion du cardinal : C'était absolument clair il n'y avait qu'à se soumettre.

Par leur décret XIe, les Pères de Bordeaux défendent, d'une manière absolue, aux prêtres de consacrer des calices, même lorsqu'ils se disent munis d'un privilége. La Congrégation ajoute : « Nisi forte aliqui, speciali Sedis apostolicæ privilegio, ordinariis exhibendo, muniti fuerint. » Et le cardinal d'écrire : « Frustra particulæ illæ, *nisi forte*, videntur addi ; nam si quod tale privilegium unquam concessum est, id certo rarum est, ideoque non præjudicat legi communi quæ id, vulgarium privilegiorum prætextu, fieri damnat. »

Les Évêques français désireux de déraciner les abus qui se produisaient au sein de quelques sociétés pieuses, qui se permettaient d'organiser, à certains jours de fête des danses, des jeux, des festins, s'attribuent le droit de les dissoudre immédiatement et d'affecter leurs biens

à des œuvres pies. A Rome, on ne va pas si vite. On veut bien que l'ordinaire ait le droit de punir les membres de ces sociétés, de les interdire même, mais après une triple monition : « Quod si ter moniti non paruerint, interdicantur. » Et le cardinal écrit encore : « Frustra quod trina illa monitio non semper servanda sit, quæ nec in ferendis censuris semper requiritur. » Et si la Congrégation, dans sa sagesse, juge qu'il n'y a pas parité? Uune correction plus importante est celle du décret suivant (IV *de Festis*). Les Pères du Concile s'y attribuaient le droit d'établir et de rédiger le Propre des Saints de leurs diocèses. La Congrégation laisse passer le décret ; mais elle ajoute une clause qui le transforme complètement : « Cæterum hujusmodi officio uti non possint, nisi prævia Sedis apostolicæ confirmatione. » Le cardinal s'insurge contre cette addition : « Additio praxi derogat et juri antiquo quod in Gallia etiam nunc observatur, ut penes Episcopos divini officii excudendi et reformandi sit potestas. » Hélas ! Eminence, il n'y a pas de droit contre le droit !

La mesure et la sagesse de l'Église romaine apparaissent aussi très-clairement dans la suppression du décret 3e *de Eucharistia*, où les Pères français avaient notablement agravé le précepte de la communion pascale et fulminé des peines exorbitantes contre les prêtres qui ne feraient pas observer leur décret. Ceux-ci devaient être frappés de suspense et d'interdit par l'ordinaire et l'on ajoutait : « Sciantque, nullo modo in nostra provincia, deinceps ad quamcumque functionem admittendos esse. » Tout cela est supprimé impitoyablement : l'Eglise ne veut pas que ses peines, même les plus sévères, perdent jamais le caractère de peines médicinales.

Encore une exagération relevée au décret suivant : « Si qui autem ægroti regularibus confessi fuerint, id *paro-*

cho confessarius, vel verbo, vel scripto significet. La Congrégation a remplacé les mots soulignés par : « Parocho constare debeat. » Le cardinal se plaint de ce changement : « Cum satis sit ut id parocho confessarius significet, tum ob plurima, tunc maxime ut, si opus sit, a parocho etiam, si fieri potest, ante confessionem excipiendam moneatur, et vicissim in iis quæ ad satisfactionem sufficientem ob delicta publica spectant, parochus ab eo instruatur. »

Le décret VIe de *Pœnitentia* est aussi supprimé. Il voulait que les pouvoirs ordinaires donnés par Rome ou par le Droit fussent soumis, dans leur exercice, au contrôle de l'Ordinaire, et cela sous peine d'interdit. Rome n'accepte jamais ces limitations.

Les Pères de Bordeaux ne voulaient pas que l'on admît à la tonsure les enfants avant l'âge de douze ans, sous prétexte que les conditions exigées par le Concile de Trente pour entrer dans la cléricature, ne pouvaient être réalisées qu'à cet âge.

La Congrégation supprima cette condition que la sagesse du Concile de Trente n'avait pas voulu établir.

Dans le même décret, les Pères de Bordeaux voulaient que le clerc tonsuré fût privé des priviléges de la cléricature, s'il n'en observait pas rigoureusement les devoirs, et qu'il devint inhabile à posséder, à l'avenir, des bénéfices et à recevoir les saints ordres. La Congrégation supprime cette irrégularité d'un nouveau genre.

Nous trouvons, au décret IVe *de Subdiaconatu*, une correction et une note du cardinal de Sourdis. La note explique le motif de la correction ; mais elle montre, en même temps, qu'à Rome et à Bordeaux on avait deux manières de respecter le Concile de Trente. Les Pères de Bordeaux avaient prescrit de garder les interstices entre les ordres mineurs et le sous-diaconat : « nisi pro officio

Ecclesiæ impendendo aliter Episcopo videatur. » A Rome, on remplaça ces mots par ceux-ci : « Nisi necessitas Ecclesiæ, utilitas, judicio Episcopi aliud exposcat. » Le cardinal écrit en note : « Mutantur verba in alia ejusdem sensus, eo tantum fine ut eadem quæ, in Concilio Tridentino adhibentur, hic inscribi videantur, quod minime necessarium est. » Heureusement qu'il est permis d'être d'un avis différent, et de ne pas partager la désinvolture du cardinal.

Le Concile de Bordeaux ne ménageait pas les excommunications.

Il menaçait de cette peine les personnes qui n'apporteraient pas leurs lumières à l'enquête faite au sujet des sous-diacres à ordonner. Rome remplace les mots : « Quibuscumque præcipiatur, sub excommunicationis pœna » — par ceux-ci : « Admoneantur omnes ut de promovendorum, etc. » Cette fois le cardinal s'indigne : « An non Episcopi, cum id necessarium ipsis videtur, imponere possunt, etiam sub excommunicationis sententia ! Nec ipsis autoritas deest, nec rei gravitas, vel Ecclesiæ utilitas, aliter sentire nos sinit. »

Toujours des exagérations ! Les Pères du Concile *ordonnent* (jubemus) aux sous-diacres de communier tous les dimanches et à toutes les fêtes. La Congrégation transforme cet ordre en une exhortation (hortamur). Le cardinal réclame au nom des canons apostoliques qui prescrivaient aux ministres des autels de communier toutes les fois qu'ils officiaient.

II.

Nous rencontrons au chapitre *de Matrimonio*, une correction qui doit être rapportée en entier, avec le décret dans lequel elle se trouve. Les Pères avaient écrit : « Non satis ponderari posse censemus quorumdam hominum

temeritatem et inobedientiam, qui, libertate sensus carnis suæ ducti, postposita etiam persæpe parentum voluntate, coram vagis et ignotis sacerdotibus cujuslibet ordinis matrimonia audent clandestine contrahere. » La Congrégation a laissé subsister cette partie du décret; mais elle a effacé les mots suivants : « *Ac, quod mensuram implet sceleris, spretis quibuscumque Ecclesiæ Matris monitionibus et censuris, in iisdem Matrimoniis sic contractis, hoc est in continuo concubinatu, vitam degere perseverant.* » Les Pères, s'adressant aux curés et aux prédicateurs ajoutaient : « Populum moneant et commoneant frequenter matrimonia ita contracta, ab Ecclesia damnata esse. » Ces mots sont conservés; mais la Congrégation efface ceux qui suivent : « *Penitus et nulla, meritoque aliquando adulteria, sæpissime concubinatus nominari posse.* »

Le Ve décret *de Pastorum residentia* est entièrement supprimé. Il tranchait, en faveur de l'autorité épiscopale, une question fort grave. On proposait, à propos des dispenses de résidence accordées parfois, *studiorum peragendorum prætextu*, que les Evêques avaient le droit d'accorder ces dispenses. La Congrégation n'admet pas cette doctrine, et dans le motif de la correction, elle dit : « Non datur facultas Ordinariis dispensandi a residentia ex quavis ratione. » Elle rapporte ensuite les décrets du Concile de Trente et ses résolutions antérieures sur le même objet. Par le développement qu'elle donne à ce paragraphe, on peut juger de l'importance que la Congrégation attache à la doctrine qu'elle y proclame.

La Congrégation avait supprimé le VIe décret touchant la prédication, dans lequel le Concile défendait à un prédicateur, quel qu'il fût, de prêcher dans les églises de la province, même exemptes, sans que l'ordinaire en fût informé et qu'il eût lui-même choisi et autorisé le prédi-

cateur. Ici le *ratio correctionis* commence par ces mots : « Ratio correctionis non apparet, nam contrarium docent declarationes Sacræ Congregationis. » Et il se termine par ceux-ci, après une discussion de trois pages : « Ex his omnibus claret forsan hoc decretum Concilii provincialis expunctum esse, quod non habuerit rationem consuetudinis locorum. » Sur quoi les éditeurs du Concile de Bordeaux font observer : « Il paraît résulter du commencement et de la fin de cette remarque, que la Sainte Congrégation a confié à quelque théologien, non initié à ses décrets le soin de motiver les corrections faites par les Eminentissimes cardinaux. » Il est, en effet, difficile d'expliquer autrement la sorte de critique à laquelle on se livre dans ce paragraphe. Nous nous demandons si le texte que l'on nous offre n'est pas plutôt un projet de correction que le Concile corrigé. La Congrégation a pour habitude de revoir plusieurs fois ses propres travaux et ceux de ses théologiens. Aurait-on seulement retrouvé à Bordeaux l'une des premières révisions ? Nous laissons à de plus habiles le soin de résoudre la question et de trancher la difficulté. Pour ce qui est de la suppression même du décret, nous n'avons nulle peine à nous l'expliquer. Il portait trop évidemment atteinte aux immunités des religieux pour que Rome l'acceptât. Et quant au fond des difficultés que fait le rédacteur du *Ratio correctionis* elles ne sont pas *ad rem* : il ne traite, en effet, que du pouvoir qu'ont les Evèques de choisir les prédicateurs de leurs cathédrales ou des églises placées sous leur juridiction. Le Concile de Trente dit bien : « Nullus autem sæcularis, sive regularis, etiam in ecclesiis suorum ordinum, *contradicente Episcopo*, prædicare præsumat. » (Sess. 24, cap. IV.) Mais le Concile de Bordeaux forçait la note. Les mots dont il se servait : « Episcopi solum sit, in omnibus suæ diœcesis ecclesiis,

étiam exemptis, sed in quibus cura sit animarum, concionatorem eligere et constituere, consuetudinibus et contrariis quibuscumque abrogatis » n'étaient pas la traduction de *Contradicente Episcopo*. Or, il suffit d'examiner avec quelque attention les corrections dont le Concile de Bordeaux a été l'objet pour voir le soin avec lequel les Pères de la Congrégation se sont appliqués à en faire disparaître tout ce qui, de près ou de loin, pourrait porter atteinte aux immunités des religieux.

Le 2e décret : *de promovendis ad Beneficia ecclesiastica* fournit, de cette intention formelle, une nouvelle preuve, et ce ne sera pas la seule que nous aurons à produire. Le Concile voulait que les Evèques seuls eussent le pouvoir de donner l'*exequatur* aux rescrits apostoliques et autres documents du même genre, qui portaient la clause *et committatur ordinario*. La Congrégation a supprimé ce décret par ce motif que le mot *Ordinarius* peut désigner un chapitre diocésain ou un Abbé tout aussi bien qu'un Evèque. Et ici, le cardinal de Sourdis déclare que : « Litura videtur juri conformis. » Pourquoi faut-il que nous trouvions aussitôt après cette déclaration qui l'honore, ce mot tout à fait conforme à l'esprit du temps : « Sed tamen foret salutaris. » Les Evèques français n'étaient pas alors convaincus, comme ils le sont de nos jours, que les lois les plus sages sont celles que Rome approuve ou promulgue.

Relevons une correction relative à la simonie confidentielle que le cardinal trouve raisonnable, sauf à excuser son erreur par le défaut même des termes dont il s'était servi. Il avait déclaré simoniaques ceux « qui ad sacros ordines, sine justo titulo et sufficienti ad vitam, promoti fuerint. » La Congrégation a effacé ces mots : « Litura *videtur* esse rationabilis, » écrit le cardinal ; non enim est confidentia promoveri ad sacros ordines, sine

justo titulo ac sufficienti patrimonio ; sed hæc impropria tantum locutio est. » Je me demande si le *videtur* de Son Eminence n'est pas aussi une locution impropre ! Et comme le Concile a ajouté un mot au décret (le décret portait : « hi omnes de simoniæ et confidentiæ labe suspecti valde censeantur ; » le Concile a mis : « rei aut suspecti... »), le cardinal déclare que cette addition ne lui paraît pas nécessaire : « Additio haud *videtur* necessaria. » Ce modeste *videtur* corrige un peu le premier.

Les Pères du Concile de Bordeaux avaient édicté une peine fort grave contre ceux qui, connaissant des manœuvres simoniaques, refuseraient d'en révéler les auteurs. Ils avaient écrit : « Quod si non fecerint, absolvi non valeant, donec, revelatione facta, tanti criminis detecti complices arctius puniantur. » Rome a supprimé cette phrase et la Congrégation a dit pour justifier sa correction : « An liceat Episcopo volenti visitare suum capitulum in edictis publicis præsuppositis et in concionibus promulgatis, pronuntiare provocando quoscumque, etiam sub pœna excommunicationis, denuntiare ut deponere debeant si aliqua sciant, vel habeant, contra capitulares et eorum vitam et mores? Congregatio censuit Episcopo non licere. »

Un paragraphe du décret suivant n'a pas trouvé grâce non plus aux yeux des correcteurs romains. Les évêques de la province de Bordeaux voulaient, nous n'en doutons pas—le cardinal de Sourdis nous le dit d'ailleurs dans sa note, — faire refleurir l'époque de Charlemagne et même celle de Salomon et de Josaphat. Mais Rome ne crut pas devoir déférer à leurs désirs. Ils avaient dit : « Hæc a christianissimo eodemque piissimo et invictissimo Rege rogamus, ac, per viscera misericordiæ Dei, in pulchritudine a se partæ pacis obsecramus... Claros et insignes pietate viros, cum ex cleri supremo ordine, tum ex va-

riis nobilitatis et justitiæ ordinibus selectos et assumptos, ad singulas regnorum suorum provincias, angelos pacis emittat, qui in circuitu timentium Dominum, amare defleant ruinas ob infamem illam confidentiam dehiscentes, et ad easdem implendas, capita belluæ inquirant et enquirant diligenter, conquisita vero et detecta ad se deferant, justitiæ manu obtruncanda. » Et la Congrégation crut que les rois ne devaient pas s'immiscer dans ces affaires purement ecclésiastiques, qu'ils devaient laisser chez eux leurs nobles et les membres de leurs Parlements... et elle supprima ces vœux exprimés pourtant, il en faut convenir, dans un langage digne de celui à qui ils s'adressaient. Avais-je raison de dire que le Concile de Bordeaux nous permettrait de découvrir les *tendances* du moment ?

III

Nous arrivons aux chapitres dans lesquels les corrections sont les plus nombreuses et les suppressions les plus impitoyables. Le chapitre XVIIe *de Monasteriis* et les suivants.

Les évêques ne sauraient s'attribuer le droit de forcer les abbés à remplir leurs devoirs. Aussi, dans le premier décret, la Congrégation a-t-elle supprimé deux phrases qui heurtaient un principe général, l'exemption des religieux : « Abbates vero et quoslibet præpositos, ad alios monachos suis monasteriis addicendos obligari... abbates autem et quosvis monasteriis præfectos, ut muneribus suis satisfaciant, jure compellant (Episcopi). » Et la raison pour laquelle ces phrases ont été supprimées se trouve exprimée en ces termes : « Concilium provinciale egit in exemptos. »

Les Pères de Bordeaux voulaient que les abbés mitrés et crossés ne pussent, en aucun cas, faire usage de leurs

insignes en dehors de leurs monastères, sans la permission de l'évêque du lieu. La Congrégation a ajouté : « Salvis tamen Sedis Apostolicæ privilegiis. »

Le Concile n'établissait pas une différence entre les religieux soumis aux évêques et les religieux exempts. Il disait, d'une manière générale : « Eremitæ sine licentia Episcoporum a cellulis discedere non præsumant, aut secus severe coerceantur. » La Congrégation a modifié la phrase : « Eremitæ Episcopis subjecti, sine eorumdem Episcoporum licentia... » Et la raison est toujours la même : « Egit provinciale in exemptos. »

Au chapitre suivant : « De Prioribus et capellis. » les quatre premiers décrets sont supprimés. Ils établissaient le droit des évêques de visiter les prieurés tant séculiers que réguliers, et d'exercer sur ces institutions tous les droits inhérents au droit de visite. La Congrégation dit à propos de certains de ces droits : « Verum quidem Papam, in signaturis et provisionibus beneficiorum regularium quæ in commendam concedit, eo solo ut ædificia restaurentur, solitum apponere decretum de restauratione, *sed id facit quod papa est.* » Ailleurs elle dit encore, à propos d'un décret par lesquels les évêques s'attribuaient le droit de rétablir eux-mêmes des monastères détruits, en réglant la part des revenus qui devaient être affectés aux constructions nouvelles : « Ad papam pertineat ita decernere. »

Par le décret 5e, les évêques s'attribuaient le pouvoir de réduire le nombre des messes, en certains cas : « *Cura erit Episcopi ea...* sacra facienda ad pauciorem numerum reducere... » La Congrégation a supprimé cette phrase et l'a remplacée par les mots suivants, qui se trouvent ainsi placés après ceux que nous avons soulignés : « Observare quæ in decretis S. D. N. Urbani VIII circa onera missarum continentur. » Cette correction ne renferme-t-elle pas quelque malice ?

Au chapitre XIXe « de Monialibus », la Congrégation rétablit, au premier décret, le texte du Concile de Trente rapporté d'une manière inexacte par les Pères de Bordeaux. Le sens reste le même ; mais on voit mieux que l'autorité des laïques sur les monastères de femmes leur vient du Saint-Siége.

Dans le second décret, concernant la clôture, les Evêques veulent que les religieuses ne puissent sortir de leur monastère sous aucun prétexte, « nisi ex legitima causa, ab Episcopo approbanda, indultis quibuscumque et privilegiis non obstantibus. » La Congrégation a remplacé ces mots par les suivants : « Nisi in casibus expressis in constitutione S. M. Pii V, hac de re edita. » Et la raison : « Quod noluerit sacra Congregatio alias causas fingi quam quæ a Pio V prescriptæ sunt, nimirum ut nulla alia ex causa vel occasione, nisi magni incendii, vel infirmitatis, lepræ aut epidemiæ, moniales e monasterio exire possint. » Le défaut de respect absolu pour la chose jugée n'est donc pas une maladie propre à notre temps !

Nous ne trouvons qu'une seule correction au ch. XXe « de sepulturis. » Le Concile défendait aux religieux de recevoir à l'Eglise les mères après leurs couches, de célébrer par conséquent les relevailles. La congrégation a supprimé, dans le décret VI les mots : « mulieres puerperas in ecclesiam introducere. »

La congrégation du Concile supprime, au ch. XXIe « de visitatione » le droit de visite que s'arrogeaient les Pères de Bordeaux, à l'égard des monastères. On sait que Rome n'a pas modifié sa discipline sur ce point. Et la raison : « quia Concilium agit in exemptos. »

Le dernier chapitre « De concilio provinciali et pœnis » ne renferme que deux corrections. Le Concile voulait que les amendes infligées fussent converties et appli-

quées à des œuvres pies, « parte tamen aliqua, pro eorum (judicum) arbitrio, accusatoribus et delatoribus relicta. » La Congrégation a raturé ces derniers mots en donnant, à sa correction, le motif suivant : « Pœnæ fori ecclesiastici piis locis sunt applicandæ : nec valet consuetudo contraria per quam pars pœnarum applicatur vicario, vel cameræ episcopali, etiam in minima parte. » On comprend sans peine le motif de ces sages dispositions.

Voici le dernier décret supprimé : « Quoniam autem nihil tam clarum et apertum quin subinde tergiversatio aliqua offuscare possit, hincque difficultates et ambiguitates quædam suboriri possent, executionem decretorum impedituræ, omnium et singulorum decretorum præsentis Concilii declarationem, elucidationem et interpretationem, donec proximum provinciale habeatur Concilium, ad nos pertinere definimus. » La Congrégation a donné, pour raison de sa suppression, le principe suivant : « Deletum decretum eo quod Archiepiscopus non sit supra concilium provinciale ; sed Concilium provinciale super Archiepiscopum ; est namque inferior Concilio. »

IV.

Tel fut le Concile de Bordeaux de 1624 et telles furent les corrections qu'il subit à la congrégation du Concile. Aucun des lecteurs de la *Revue* ne se méprendra au sujet des notes dont j'ai accompagné certaines réflexions du cardinal de Sourdis à propos des corrections dont son œuvre avait été l'objet. Le cardinal François de Sourdis était un homme très-zélé pour le rétablissement de la discipline ecclésiastique et très-respectueux à l'égard du Saint-Siége. Après la célébration de son Concile, il adressa une lettre à « Messieurs les Archevesques de

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE

I

L'enseignement dogmatique, [illegible] [illegible] que le [illegible] [illegible] [illegible]

sion scientifique des questions religieuses de notre temps.

La *Dogmatique*, dont nous possédons jusqu'ici le premier volume ne manquera pas d'ajouter un nouveau fleuron à la célébrité du jeune professeur. Elle a le grand mérite de répondre parfaitement aux nécessités du temps, et aux exigences de la science : d'exposer complètement le dogme avec ses développements et ses preuves suivant la théologie de l'Eglise, en tenant toujours compte des grandes questions, qui touchent à la vie pratique et aux controverses de nos jours.

Pour se conformer au programme de la *Bibliothèque catholique* (1) et faciliter la synthèse de la vérité révélée, l'auteur a soin de diviser sa matière dans ses parties organiques, et de la traiter d'une façon rigoureuse et scientifique. Partout il met en lumière la connexion intime, qui relie les vérités particulières aux principes suprêmes. Sa méthode en même temps doctrinale et polémique, positive et spéculative réunit les avantages de la forme scolastique, et de la méthode plus libre des théologiens modernes. En s'attachant particulièrement à l'exposé synthétique, et au développement lucide du dogme, il découvre facilement la source des erreurs et les réfute radicalement ; réciproquement la réfutation de l'erreur sert à préciser avec plus de rigueur la véritable doctrine, ou le sens de l'Ecriture et de la Tradition.

(1) La maison Herder à Fribourg publie une *Bibliothèque catholique*, qui comprendra : I. L'*Encyclopédie*, par le Dr. Hagemann ; II. L'*Apologétique*, par le Dr. Hettinger ; III. *Introduction à l'Ecriture-Sainte*, par le Dr. Kaulen ; IV. L'*Archéologie biblique* ; V. L'*Histoire de l'Eglise*, par le D. Hergenröether ; VI. La *Patrologie*, par le Dr. Alzog ; VII. La *Dogmatique*, par le Dr. Scheeben ; VIII. L'*Histoire des dogmes*, par le Dr. Winds ; IX. La *Morale*, par le Dr. Prümer ; X. Le *Droit canonique*, par le Dr. Vering ; XI. La *Liturgie*, par le Dr. Thalhofer ; XII. La *Pastorale*, par le Dr. Klemheidt.

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE.

I.

L'heureuse impulsion, donnée aux études théologiques par le Concile du Vatican produit en Allemagne des fruits précieux et abondants. Nous lui devons deux ouvrages qui feront époque dans l'histoire de la science sacrée : le *Manuel de la Dogmatique catholique*, du professeur Scheeben, et la *Théologie Dogmatique*, du chanoine Heinrich (1).

A ne considérer que les auteurs, dont la réputation n'est plus à faire, on pouvait s'attendre à des œuvres consciencieuses, solides, achevées, préparées et mûries par de longues années de méditations, d'études et d'enseignement.

Le professeur Scheeben, après avoir fait de brillantes études philosophiques et théologiques au collége Germanique à Rome, a occupé la chaire de Théologie au Séminaire de Cologne, jusqu'au moment, où les lois de Mai lui ont créé des loisirs forcés. Il s'est fait connaître et estimer par de remarquables travaux théologiques sur les mystères du Christianisme, sur la grâce, sur le Concile, par de nombreux articles insérés dans les Revues catholiques et par la *Revue*, qu'il publie depuis six ans : *Les Feuilles périodiques*, consacrées à la discus-

(1) *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, von Dr. M. Scheeben. Freiburg Herder. vol. I de 945 p.

Dogmatische Theologie, von Dr. J. B. Heinrich. Mainz, Kirchheim. vol. I, II de 863 et 824 p.

sion scientifique des questions religieuses de notre temps.

La *Dogmatique*, dont nous possédons jusqu'ici le premier volume ne manquera pas d'ajouter un nouveau fleuron à la célébrité du jeune professeur. Elle a le grand mérite de répondre parfaitement aux nécessités du temps, et aux exigences de la science : d'exposer complétement le dogme avec ses développements et ses preuves suivant la théologie de l'Eglise, en tenant toujours compte des grandes questions, qui touchent à la vie pratique et aux controverses de nos jours.

Pour se conformer au programme de la *Bibliothèque catholique* (1) et faciliter la synthèse de la vérité révélée, l'auteur a soin de diviser sa matière dans ses parties organiques, et de la traiter d'une façon rigoureuse et scientifique. Partout il met en lumière la connexion intime, qui relie les vérités particulières aux principes suprêmes. Sa méthode en même temps doctrinale et polémique, positive et spéculative réunit les avantages de la forme scolastique, et de la méthode plus libre des théologiens modernes. En s'attachant particulièrement à l'exposé synthétique, et au développement lucide du dogme, il découvre facilement la source des erreurs et les réfute radicalement ; réciproquement la réfutation de l'erreur sert à préciser avec plus de rigueur la véritable doctrine, ou le sens de l'Ecriture et de la Tradition.

(1) La maison Herder (à Fribourg) publie une *Bibliothèque catholique*, qui comprendra : I. L'*Encyclopédie*, par le Dr. Hagemann; II. L'*Apologétique*, par le Dr. Hettinger; III. *Introduction de l'Ecriture-Sainte*, par le Dr. Kaulen ; IV. L'*Archéologie biblique*; V. L'*Histoire de l'Église*, par le D. Hergenroether ; VI. La *Patrologie*, par le Dr. Alzog ; VII. La *Dogmatique*, par le Dr. Scheeben ; VIII. L'*Histoire des dogmes*, par le Dr. Wilds ; IX. La *Morale*, par le Dr. Prumer ; X. Le *Droit canonique*, par le Dr. Vering ; XI. La *Liturgie*, par le Dr, Thalhofer; XII. La *Pastorale*, par le Dr. Kleinheidt.

Dans les preuves positives tirées des sources de la révélation, le professeur ne vise pas seulement à confirmer le dogme par le témoignage de l'Ecriture et de la Tradition, il réussit encore à faciliter au lecteur la pleine intelligence de la vérité. Il emprunte à la méthode scolastique la précision des formules pour établir ses thèses, ses définitions et ses arguments ; il s'approche de la méthode moderne dans le développement des thèses, qu'il expose dans leur enchaînement naturel, de manière à donner un tableau synoptique et général.

Le livre ne se prête pas à l'analyse : il faut l'étudier ; nous disons *étudier*, car de l'aveu de l'auteur, une simple lecture ne suffit pas, au moins à ceux qui ne sont pas initiés aux études théologiques.

A ce propos l'auteur déplore l'insuffisance des manuels qui négligent les questions métaphysiques et spéculatives, comme trop subtiles, et trop peu pratiques. Il faut en prendre son parti ; on ne peut éviter la métaphysique en traitant de vérités, qui par leur nature appartiennent à la plus haute métaphysique, et qui offrent la matière la plus féconde aux méditations religieuses. D'autre part ces mêmes vérités présentent un caractère très-pratique. Si elles ne s'appliquent pas d'une manière immédiate aux exercices quotidiens de la vie morale, elles élèvent l'âme, l'inondent de lumières, et lui ouvrent les splendeurs admirables du dogme chrétien.

Nous voulons au moins donner au lecteur le sommaire du premier livre, qui comprend le traité, qu'on appelle ordinairement : La *Dogmatique générale*.

Le premier Livre (Les principes de la Théologie) renferme deux parties : I. Les principes objectifs de la connaissance théologique ; II. La connaissance théologique considérée en elle-même.

La première partie divisée en cinq chapitres étudie

successivement : 1. La révélation divine (p. 33); 2. La transmission de la révélation par la prédication apostolique (p. 192); 3. La parole de Dieu écrite et non-écrite (p. 137); 4. La tradition ecclésiastique ; les documents ; les écrits des Pères et des théologiens (p. 173); 5. L'application de la parole de Dieu : les définitions des Papes et des Conciles ; les décisions des Congrégations ; les censures (p. 265).

La seconde partie comprend : 1. Le traité de la foi (p. 347); 2. Le traité de la science théologique (p. 414), et 3. l'histoire de la Théologie (p. 460).

Nous regrettons de ne pouvoir renseigner le lecteur qu'insuffisamment, sur la valeur d'un ouvrage remarquable sous tous les rapports. Le professeur Scheeben est un théologien prodigieusement érudit, d'un jugement sûr et profond, d'un talent éminemment spéculatif, ne se prononçant qu'après avoir consulté toutes les lumières de la tradition ; discutant les opinions des Ecoles avec une modération qui n'exclut pas la fermeté de ses doctrines (1) ; appuyant toujours ses conclusions sur des autorités respectables ou sur des raisonnements solides : son livre révèle un plan large, une composition longuement méditée, bien conçue et parfaitement exécutée. Il ne comprend pas la partie apologétique de la Théologie, que nous trouverons dans le second ouvrage dont nous voulons entretenir nos lecteurs.

II.

Le chanoine Heinrich n'est pas un écrivain ordinaire ; personne ne réunit autant de qualités nécessaires à donner une excellente théologie à l'Allemagne catho-

(1) Les opinions du prof. Scheeben sur l'*idée* de la foi, sur l'*autorité* exigeant la foi, sur le *motif formel* de la foi, ont été vivement critiquées par l'éminent P. Kleutgen, dans ses *Suppléments* aux ouvrages sur la Théologie. Supplément III, p. 49-191.

lique. Depuis de longues années directeur et rédacteur du *Catholique* de Mayence, il est parfaitement au courant de toutes les publications catholiques et hétérodoxes : il connaît les besoins, les aspirations, les lacunes, les préjugés de la science allemande. Ses articles et ses travaux lui ont valu une place distinguée parmi les illustrations de son pays, et l'appelleraient au siége de Mayence, si les circonstances politiques n'y mettaient pas d'obstacle. Professeur de théologie pendant vingt-cinq années au séminaire de Mayence, il s'est acquis cette clarté d'idées et d'exposition, cette précision de langage, cette force de raisonnement et d'analyse, qui caractérisent le profond penseur et le maître consommé. Est-il étonnant que sa théologie, le fruit de tant d'années d'études, de labeurs et d'enseignement se place parmi les meilleurs ouvrages de ce genre? Les deux volumes que nous avons sous les yeux comprennent les traités de la *Théologie fondamentale*, appelés ordinairement, *De Locis theologicis*, *Demonstratio christiana et catholica*. Ils étudient les questions capitales, qui ont passionné les derniers siècles, et que la Providence divine a heureusement terminées dans le Concile du Vatican. Si le Concile a été l'occasion de doutes, d'erreurs et de défaillances même parmi les catholiques instruits, c'est que les théologiens allemands négligeaient ces questions fondamentales, ou les traitaient d'une manière subjective sans tenir compte des œuvres du temps passé. L'auteur a donc raison de traiter largement de la révélation et de sa nécessité, de la foi, de l'infaillibilité de l'Eglise, des sources de la tradition, et de montrer que le Concile du Vatican n'a fait que sanctionner des doctrines aussi anciennes que l'Eglise elle-même.

L'erreur a parcouru toutes les phases de son développement; d'abord schisme et hérésie, puis déisme, elle

finit par l'athéisme. On n'a jamais mieux vu qu'aujourd'hui qu'en reniant Jésus-Christ et son Eglise, on aboutit pratiquement à la négation de Dieu. Car enfin c'est bien l'athéisme à genoux devant le néant, qu'on décore aujourd'hui des appellations pompeuses de *philosophie moderne*, de *science*, de *progrès moderne*. En face des prétentions de la pire des erreurs, l'apologétique chrétienne a une grande tâche à remplir.

L'auteur l'a compris. Son livre peut servir aux élèves pour compléter les leçons du professeur, au clergé pour continuer ses études, à tout homme instruit pour se renseigner sur la doctrine catholique. Un prêtre ne peut s'acquitter consciencieusement de ses devoirs sans étudier constamment la théologie. Jamais, il est vrai, un livre moderne ne remplacera les grands ouvrages des siècles passés. Malheureusement leur étude présente de grandes difficultés tant pour les théories, que pour la terminologie. Le livre du chanoine Heinrich a le grand mérite d'aplanir ces difficultés, d'expliquer les termes latins, et d'ouvrir ainsi au lecteur les trésors inépuisables de la théologie spéculative. Inutile de dire qu'il fait de larges emprunts à la philosophie scolastique, et avec raison.

Aujourd'hui on a heureusement compris que cette philosophie dans ses doctrines essentielles, n'est pas l'œuvre d'un docteur, le système subjectif de l'un ou de l'autre savant : on ne peut la comparer avec une théorie de Platon, de Descartes, de Mallebranche. Elle jouit d'une consécration spéciale, c'est la philosophie de la raison, guidée et éclairée par la foi ; c'est la philosophie, que l'Eglise dans l'explication du dogme suppose, adopte, fait sienne. Ici encore nous ne pouvons donner qu'une idée générale du livre en reproduisant pour ainsi dire la table des matières.

Le premier volume comprend l'introduction (p. 107) et deux livres.

Le premier livre traite en trois chapitres : 1° des *præambula fidei* (5) ; 2° de la possibilité et de la nécessité de la révélation (p. 262); 3° de la crédibilité de la révélation et de l'Église (p. 535).

Le second livre est divisé en cinq chapitres intitulés : 1° de la foi (p. 654); 2° de la règle de la foi catholique (p. 705); 3° de l'Ecriture-Sainte et de la Tradition, ou des sources de la foi (p. 860).

Le second volume comprend la suite du second livre, c'est-à-dire, le chap. 4 : de la Tradition, de ses critères et des documents (p. 1. 147), et le chap. 5 : de la règle prochaine de la foi, du magistère infaillible de l'Eglise (p. 632).

Le troisième et dernier livre s'occupe en deux chapitres : 1° Du rapport entre la foi, et la connaissance naturelle (p. 734); 2° De la science théologique (p. 815).

Nous sommes heureux de rendre hommage aux éminentes qualités de cette *dogmatique*. La netteté du plan ; la marche régulière des démonstrations ; la logique des idées; la clarté dans l'exposition du dogme, et la réfutation de l'erreur ; un choix éclairé dans les opinions : voilà autant de titres qui recommandent ce livre à tous les amis de la théologie. Ils y trouveront avec un commentaire lucide des constitutions du dernier Concile, un excellent exposé de la vérité catholique, corroboré par des preuves abondantes, et vengé des attaques du schisme et de l'hérésie.

Des notes nombreuses fournissent au lecteur les citations des meilleurs auteurs, et les textes de l'Ecriture et des Pères, qui servent de preuves aux thèses. Ce moyen lui met toute la démonstration sous les yeux, et le dispense de recherches souvent impossibles, toujours désagréables.

III.

Lorsqu'on compare les deux ouvrages, on reconnaîtra que tous les deux répondent aux besoins de l'époque actuelle. La science théologique doit suivre pas à pas l'histoire du développement subjectif du dogme.

Au moyen-âge, il n'y avait aucune nécessité de traiter longuement les questions touchant l'Eglise, la révélation, les sources de la foi. Ces questions empruntèrent à la Réforme leur importance et leur actualité. Aussi rencontrons-nous depuis cette époque une foule d'ouvrages polémiques *de locis theologicis*, parmi lesquels celui de Melchior Cano jouit d'une célébrité justement méritée. Aujourd'hui l'histoire a dévoilé les dernières conséquences du protestantisme : la lutte ne regarde plus un dogme particulier, mais les bases du christianisme, et même de la raison. Grâce à ces circonstances, les questions relatives à l'Eglise, à son autorité, à la foi, à la connaissance religieuse se présentent sous une nouvelle forme, et demandent une solution complète et profonde. Le Concile du Vatican, en condamnant les erreurs du rationalisme absolu et modéré, trace aux théologiens la voie à suivre dans cette matière.

On doit donc savoir gré aux deux auteurs d'avoir consacré une large partie de leur ouvrage aux problèmes de la théologie générale. Tous les deux construisent leur œuvre avec les pierres de l'ancienne théologie, mais le plan du professeur Scheeben nous semble plus original, et exécuté avec plus d'indépendance. Une seconde qualité commune aux deux ouvrages, c'est l'esprit scolastique, qui les informe et les pénètre. Les deux auteurs appartiennent à l'école nombreuse des savants qui pensent que le progrès des études ecclésiastiques dépend d'un retour sincère et complet aux principes théologi-

ques et philosophiques des anciennes écoles. Ils savent que « le Saint-Père voit avec plaisir qu'il s'est formé une « société de savants qui, non contents de prendre pour « règles de leur association les doctrines enseignées « par l'Eglise et dont il n'est permis à personne de « s'écarter, ont voulu s'engager, en outre, à professer « et à défendre certains principes philosophiques de « S. Thomas, que des enfants de l'Eglise peuvent *libre-* « *ment* contester, mais aussi que d'autres enfants de « l'Eglise peuvent *librement* et même *louablement* em- « brasser. Je dis *louablement*, puisque le Pape agrée « (*libentius etiam videmus*) la résolution prise par le fon- « dateur de l'Académie de Saint-Thomas de ne s'adjoin- « dre comme associés que ceux qui soutiennent et veu- « lent défendre non-seulement les doctrines de l'Église, « mais encore certains principes du Docteur Angélique « sur des points non définis par l'autorité compétente, « mais suffisamment prouvés pour servir de règles à « une société de savants désireux de s'y confor- « mer (1). »

Un troisième caractère des deux ouvrages, c'est la scrupuleuse orthodoxie des doctrines et des opinions. L'Allemagne a payé bien cher les aberrations de ses théologiens, l'expérience a montré les conséquences des théories de Hermès et de Gunther. Aussi, nos auteurs, loin de voir dans l'Eglise, la résultante naturelle des forces de l'humanité, mettent en lumière le caractère surnaturel de son origine, de sa constitution, de ses notes, de sa fin. Dans les questions relatives aux rapports de la foi avec la raison, ils s'écartent des exagérations du rationalisme et du traditionalisme, pour suivre la route tracée si lumineusement par le Concile du Vatican.

(1) *Le Bref de N. S. Père le Pape au Docteur Travaglini et la Lettre de Mgr Czacki*. Angers, 1877.

Ils pensent avec raison qu'on trahit la vérité en la diminuant, que la vérité catholique n'admet pas de transactions, que pour sauver l'individu et la société, il faut revenir à la doctrine prêchée par Jésus-Christ et ses Apôtres, et proposée dans son intégrité par l'Eglise.

Malgré l'identité de la matière et des principes, qui distingue les deux ouvrages, chacun d'eux a son caractère propre. En vertu de sa méthode synthétique, le professeur Scheeben réussit à nous donner une idée splendide de l'économie surnaturelle, des richesses d'organisation et de moyens, que déploie l'Eglise toujours une et identique, de la fécondité du principe divin qui l'informe. En lisant ces pages, le chrétien doit admirer cette création magnifique de la Sagesse et de la Bonté divines, et remercier Dieu avec effusion de la grâce du baptême ; il se persuade de plus en plus qu'il n'y a pas d'autre voie de salut que celle de l'Eglise, « quæ est corpus Christi et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur. » (Ephes. I, 23.)

Par son caractère scientifique et son style serré, le livre du professeur Scheeben demande pour être compris une grande application d'esprit, une étude persévérante. Puisse-t-il trouver beaucoup de lecteurs, désireux de s'instruire d'une manière approfondie dans la religion, et prêts à y consacrer toutes les forces de leur intelligence. Les fruits précieux qu'ils ne manqueront pas de recueillir, compenseront abondamment leur travail et leurs peines.

Le chanoine Heinrich voulant mettre son livre à la portée de tout lecteur instruit soit prêtre, soit laïque, suit une méthode différente de celle du Docteur Scheeben. Elle est plutôt analytique. Le livre ne suppose de la part du lecteur aucune connaissance spéciale philosophique ou théologique ; il développe largement les thèses et les

démonstrations ; des notes nombreuses, littéraires, historiques, pratiques servent à expliquer le texte, ou à résoudre des difficultés. Le style est simple, facile, lucide, approprié à la matière ; nulle part nous n'avons rencontré cette phraséologie trop savante et ordinairement obscure, qui dépare souvent les ouvrages allemands. Afin de recommander cette excellente dogmatique aux lecteurs, nous nous proposons de publier prochainement dans la *Revue* un traité complet dû à la plume du chanoine Heinrich. Nous avons choisi le *Traité de la foi*, qui résume parfaitement les grands travaux des théologiens sur cette matière importante.

A. DUPONT,
Professeur à l'Université de Louvain.

LITURGIE.

DES FUNÉRAILLES DES ENFANTS.

—

(1er article.)

—

On nous adresse, au sujet des funérailles des enfants, plusieurs questions qui seront résolues par l'explication des rubriques du Rituel et l'examen du commentaire qui en est donné par les meilleurs auteurs.

La première question à examiner serait celle de savoir quels sont les enfants baptisés morts avant l'âge de raison, ou en d'autres termes s'il est un âge fixé après lequel un enfant doit, après sa mort, être inhumé avec les cérémonies prescrites pour les adultes. Cette question a été discutée t. XVI, p. 170 : nous n'avons pas à y revenir.

Avant d'entrer dans le détail des cérémonies qui doivent être observées à ces funérailles, il faut bien établir les règles qui se rapportent : 1° au lieu où ces enfants doivent être inhumés ; 2° au son des cloches ; 3° à la disposition et à l'ornementation du cercueil ; 4° aux vêtements du Prêtre qui préside à cette fonction ; 5° à la croix de procession ; 6° aux cierges qui doivent être portés par le clergé et les personnes qui accompagnent le convoi.

§ I. -- *Du lieu où doivent être inhumés les enfants baptisés morts avant l'usage de la raison.*

Les enfants baptisés morts avant l'usage de la raison doivent être inhumés dans un cimetière spécial ou dans une partie du cimetière réservée pour leur sépulture.

La rubrique du Rituel est expresse à cet endroit : « In primis admonendi sunt Parochi, ut juxta vetustam et laudabilem ecclesiarum consuetudinem, parvulorum corpuscula « non sepeliantur in communibus et promiscuis cœmeteriorum

« et ecclesiarum sepulturis, sed ut pro illis in parochialibus « ecclesiis, aut illarum cœmeteriis, quatenus commode fieri « potest, speciales et separatos ab aliis loculos et sepulturas « habeant, seu fieri curent, in quibus non sepeliantur nisi « qui baptizati sunt infantes vel pueri qui ante annos discre- « tionis obierunt. »

Le décret suivant confirme cette règle. Il permet à des réguliers d'inhumer dans leurs cimetières les enfants des familles dont les membres y reposent ; mais on recommande que les corps des enfants soient placés dans un lieu séparé. « S. R. C. Ill. D. Cardinali Millino referente censuit non pro- « hiberi Regulares habentes privilegia recipiendi corpora « defunctorum in eorum sepulturis, quominus, juxta dispo- « tionem juris communis possint in eis sepelire corpuscula « parvulorum, quando in eorum ecclesiis adest sepulcrum « majorum, vel concurrente consuetudine ab eorum patribus « est electa sepultura in prædictis ecclesiis ; curare autem de- « bere eosdem regulares ut habeant cœmeterium separatum « pro sepulturis parvulorum. » (Décret du 12 déc. 1620. n° 590).

On voit par là jusqu'à quel point l'Eglise tient à cette séparation ; le corps d'un enfant mort avant l'âge de raison ne doit point être placé avec ceux des adultes, même dans un tombeau de famille. « Corpuscula, dit Cavalieri (Décr. 175 « n° 1), sunt ista, quorum animæ in terris nulla peccati ma- « cula coinquinatæ fuere, et nunc in cœlis certe adsunt ante « Deum, paradisi gaudiis in æternum fruituræ, unde decens « visum est mittenda non esse cum corporibus adultorum, « quorum animæ labe peccati facile maculatæ fuere, nec « certum est quod cœlestibus inebriatæ sint gaudiis : uti « enim illorum animas unus tenet locus, ita convenit quod « eorumdem corpora sepultura non separet »

§ II. — *Du son des cloches.*

Aux funérailles des enfants, on ne sonne pas ordinairement les cloches comme pour les funérailles des adultes; mais si on le fait, le son doit être festival et non funèbre.

Cette règle est positivement exprimée dans la rubrique du Rituel : « In funere parvulorum, ut plurimum, non pulsantur « campanæ ; quod si pulsentur, non sono lugubri, sed potius « festivo pulsari debent. »

On voit, dans la première partie de cette rubrique, le simple énoncé d'une coutume. On ne sonne pas les cloches comme pour les adultes, dans le but de faire prier pour eux. Quand un adulte est mort, la rubrique du Rituel prescrit d'en avertir les fidèles par le son des cloches pour recommander le défunt à leurs prières : « Detur campana signum « transitus defuncti pro loci consuetudine, ut audientes pro « ejus anima Deum precentur. » Nous avons parlé, 1re série, t. VI, p. 171 et suiv., de l'usage existant chez nous de rappeler plusieurs fois par jour par le son des cloches la prière pour le défunt. Il n'y a pas lieu de rappeler cette prière pour un enfant qui n'en a pas besoin, et c'est en ce sens que la rubrique du Rituel exclut le son des cloches. « Pro adultis pul- « santur campanæ, dit Cavalieri (*Ibid* n. 2), ut pro eis fideles « orent; at cum parvulorum animæ a corporibus vix egressæ, « cœlestibus illico perfundantur gaudiis, haud nostris orationi- « bus indigent, ut propterea pulsari debeant campanæ. »

Le savant auteur ajoute ensuite que la rubrique du Rituel ne défend pas le son des cloches à la sépulture des enfants ; et de plus, que si cette défense existait, elle ne serait pas applicable au son des cloches qui aurait pour objet d'annoncer le commencement de la cérémonie. « Pulsari tamen minime « prohibentur, sed quatenus pulsentur, sono festivo pulsari « mandantur, ad denotandam lætitiam nostram super eorum « certam salutem, sicuti in adultorum exequiis lugubri sono « pulsantur ad contestandum dolorem nostrum super illorum « amissionem, maxime cum non simus certi de eorum salute, « et inter spem dubitemus admodum, quod eos detineant pur- « gatorii pœnæ, quas ægre effugit, qui vitam sine crimine tra- « duxit. Non tamen crederem textum comprehendere campa- « narum sonum ad convocandum ad funus clerum, quem ad « effectum campanas consueto more pulsari posse arbitror. » Catalan dit plus, car il mentionne l'usage existant en Italie de

sonner les cloches à cette occasion, et indique la distinction énoncée, 1re série, t. VI, p. 172, suivant le sexe du défunt. Le célèbre liturgiste, commentant ce passage du Rituel, s'exprime comme il suit: « Quod primum ait hic noster paragraphus in « funere parvulorum, ut plurimum non pulsari campanas, « alludit fortasse ad tempus quo ipse editus fuit, nam alias « ubique fere locorum, in nostra præsertim Italia, ac nomina- « tim Romæ, in regno Neapolitano servatur hodie hic ritus, ut « in parvulorum funere pulsentur quidem campanæ non sono « lugubri, ut in adultis defunctis, *sed potius festivo*. Cæremo- « niale Ambrosianum in ordine ad sepeliendos infantes infra « septennium, dari prius mandat campanæ signum *ad instar* « *salutationis angelicæ ad clerum populumque convocandum*, « *omissis ritibus pro defunctis usitatis*. Porro invaluit ritus, « quem et servari scio multis in locis, ut in masculorum par- « vulorum funere ter, in feminarum vero bis campana sono « festivo pulsetur. Adhibetur autem sonus festivus in signum « lætitiæ, ad agendas Deo gratias, qui infantulorum animas « baptismi sacramento sanctificatas sine ullo suo merito, sive « periculo salutis, ad æternam vitam illico dignatus est « evocare. »

Nota. — Il est bon de rappeler ici la remarque que nous avons faite, 1re série, t. VI, p. 180, au sujet de la distinction indiquée dans la rubrique, entre le son festival et le son funèbre, distinction exprimée par Rocca, et consacrée encore dans un certain nombre d'églises. Dans le son festival, toutes les cloches sont en branle et le son s'entremêle; dans le son funèbre, une seule tout au plus est mise en branle et le tintement des autres se succède d'une manière régulière. Dans les églises où cette distinction n'a pas été conservée, la rubrique du Rituel est nécessairement violée.

§ III. — *Du cercueil.*

Le cercueil qui renferme le corps d'un enfant baptisé mort avant l'âge de raison ne doit porter aucune marque de deuil.

La rubrique du Rituel suppose que le corps est exposé à découvert : « Cum igitur infans vel puer baptizatus defunctus

« fuerit ante usum rationis, induitur juxta ætatem, et impo-
« nitur ei corona de floribus, seu de herbis aromaticis et odo-
« riferis, in signum integritatis carnis et virginitatis. » Il résulte de là, comme aussi de la rubrique citée plus bas, d'après laquelle le Prêtre se revêt d'ornements blancs, que si le corps est renfermé dans un cercueil, ce cercueil est recouvert d'un voile blanc. On peut aussi mettre sur ce cercueil une couronne comme celle dont il est parlé dans la rubrique.

Il faut bien observer que cette règle se rapporte seulement aux enfants. Le cercueil des adultes est toujours recouvert d'un voile ou drap de couleur noire, suivant cette rubrique du Cérémonial des Evêques (l. II, c. XI, n. 1.) : « Pannus niger. » Il n'y a donc pas lieu de couvrir en blanc le cercueil des adultes, même célibataires.

La manière de revêtir le corps de l'enfant est indiquée par les auteurs. On lui met des vêtements blancs, dans lesquels il peut y avoir de l'or, et on fixe, soit à sa main s'il est possible, soit sur sa poitrine, une croix de cire blanche. Les auteurs les plus remarquables s'expriment comme il suit sur ce point. 1° *Barruffaldi* : « Mortuo igitur infante, curandum venit de
« ejus sepultura. Communiter in usu est primo illos, sive
« masculos, sive fœminas, induere vestibus albi coloris, usque
« ad pedes, cum udonibus seu pedulis lineis vel sericis ejus-
« dem coloris acuminatis; quæ vestes stellulis deauratis
« notari solent, præcipue in fimbriis et oris, quæ ex parvo
« feretro seu pulvinari pendere solent ex utraque parte seu
« latere. In una manu infantis solet poni parva crux, quæ ut
« alba sit, ex cera componi solet, et varie ornari, seu pingi,
« et inaurari. » 2° *Cavalieri* (*Ibid.* n° 3) : « *Induitur juxta*
« *ætatem*, vel in fasciis scilicet cadaver involvitur, aut indui-
« tur vestibus ætati congruis, et juxta ætatem itidem, seu
« corporis magnitudinem collocatur seu in parvo feretro, vel
« super pulvinari. Ab his omnibus removenda sunt lugubria
« quælibet, et dummodo quæ adhibentur, in argumentum
« innocentiæ pueri, virginei candoris, et indefectibilium gau-
« diorum, quibus ejusdem anima fruitur apta sint deservire,

« quilibet pro libito abundare potest in adornando puero, « aut feretro, vel panno, puta per appositionem Angelorum, « stellarum, etc. De cruce, quæ in adultorum manibus poni- « tur, et de lumine, quo (1) eorumdem corpora non deferun- « tur, quoad parvulos Rituale silet, sed cum illa mysticis et « symbolicis innitantur rationibus, quæ de parvulis non « minus militant, signa ejusmodi non sunt omittenda. Ubi « itaque corpus de more honeste compositum fuerit, loco « decenti collocabitur cum lumine, et hoc designat lucem « æternam, quæ in cœlis eidem lucet. Si fieri potest, in ejus- « dem manibus, aut in harum una ponatur parvula crux, « quæ ut alba sit, ex cera componi poterit, et nihil vetat « eamdem varie ornari, pingi et inaurari. Si in manibus poni « nequit, ponatur super pectus ejus, in fasciis, vel in cooper- « torio bene firmata, et deservit in signum fidei, qua in bap- « tismate corpori Ecclesiæ puer aggregatus extitit. » 3° *Catalan*. Ce savant liturgiste, dans son commentaire sur le Rituel, nous donne quelques détails sur l'usage existant en certains pays de revêtir le corps des enfants d'un habit religieux (c. VII, § I, n. I). « Mortuus puer sacramento baptismi insi- « gnitus, et ante usum rationis, idest annorum circiter sep- « tem, indui solet alicubi veste albi coloris, sive habitu « alicubi (2) Religiosi ordinis, ac Romæ atro scilicet, ac undi- « que stellulis auratis argenteisve ornato, cum bireto capit[i] « ejus imposito, ac parva in manibus cruce ceræ albæ, sparsis « super corpus ejus, et culcitra variis floribus odoriferis, ex « quibus etiam corona solet componi, quæ vel super ejusdem « corpus, si ipso habitu philippino indutum sit, imponitur, « vel capiti, *in signum integritatis et virginitatis*. Odorare « enim virginitas dicitur, unde de S. Philippo Nerio in ejus « vita, et in Breviario, ad diem XXVI maii, legitur, quod « *virginitatem perpetuo illibatam servavit ; idque assecutus est,* « *ut eos qui* puritatem colerent, ex odore, qui vero secus, ex « fœtore dignosceret. »

(1) Le texte véritable est probablement *sine quo*.

(2) Le mot *alicubi* se trouve ici vraisemblablement pour *alicujus*.

Les fleurs que l'on répand sur le corps ou le cercueil d'un enfant baptisé mort avant l'âge de raison, sont un emblème non-seulement de leur pureté : mais encore de la brièveté de leur vie, qui a passé comme la fleur. Barruffaldi, citant plusieurs autorités, dit (*Ibid.* n. 20) : « Ratio causalis hujus coronæ « et hujusmodi florum ponitur ab ipsomet Rituali, dum dicit « *in signum integritatis carnis et virginitatis* ; sed aliam assi- « gnant rationem Lavorius *Dict. tit.* II, *cap.* I, n. 116, nempe « ut in memoriam revocent ævi ejus parvitatem, juxta Plin. « *L.* XXI. *C.* I, quia spectatissime florent et celerrime mar- « cescunt ; et in infantibus præcipue conveniunt ; qui usus « videtur à Græcis originem duxisse. »

§ IV. — *Des vêtements du Prêtre qui préside à ces funérailles.*

Le Prêtre est revêtu du surplis et de l'étole blanche.

La rubrique du Rituel est expresse à cet endroit : « Parochus « superpelliceo et stola alba indutus. »

Il importe d'observer ici que l'étole blanche dont se sert le Prêtre à cette fonction ne diffère pas de l'étole blanche ordinaire. Nous avons signalé t. XVIII, p. 266, l'usage introduit en France de mélanger les ornements noirs d'étoffes de couleur blanche et de les garnir de galons blancs. Un autre usage a été introduit dans certaines églises, celui d'une étole blanche uniquement destinée aux funérailles des enfants : cette étole est garnie de galons blancs. Les règles liturgiques n'ont jamais fait ces distinctions, qui, d'ailleurs, ne reposent sur aucun principe.

La rubrique du Rituel ne parle pas de la chape, et ne suppose pas que le Prêtre en soit revêtu aux funérailles des enfants. Cependant Cavalieri, suivi par M. de Herdt, pense qu'on pourrait la prendre : « Ultimo loco Parochus, dit Cavalieri « (*Ibid.*, c. 175, n° 1), superpelliceo et stola alba indutus, et ad- « huc pluviali albo eumdem uti posse credimus. »

§ V. — *De la croix de procession.*

La croix de procession se porte sans hampe.

La Rubrique du Rituel est encore formelle à cet endroit : « Præcedente cruce, quæ sine hasta defertur. »

Mgr Martinucci met ici cette note : « Ritus deferendi crucem « sine hasta non caret mysterio, quemadmodum videre est « apud scriptores liturgicos.

« Crux in funere parvulorum, dit Barruffaldi (*Ibid.* n°s 11, « 12 et 13), digna inspectione est : nam sine hasta defertur « ad distinctionem funerum pro adultis, sicuti color albus in « stola ad demonstrandum virginitatis candorem. Crux ita- « que pro parvulorum funere sine hasta defertur, quia cum « crux quæ in processione defertur significet ecclesiam in « hoc mundo peregrinantem et militantem cum vexillo Domi- « ni et ducis sui, non omnino hoc verificatur infantulis, qui « per brevissimum temporis spatium militiam seu pere- « grinationem in hoc mundo sustinuerunt : ideo brevis est « crux, quia breve fuit eorum iter in hac terra. »

Catalan (*Ibid.* n° 3) et Cavalieri (*Ibid.* n° 8) rapportent l'explication donnée par Barruffaldi ; mais Cavalieri ajoute les paroles suivantes : « Congruitatis specimen quoddam habet « ista ratio, sed non satis arridet nobis, et fortasse minus « quadrat casui : nam cum in brevi spatio, in quo infantuli « in terra commorati sunt, inter certamina non fuerint cons- « tituti, eorumdem vita in veriori sensu *militia* dici nequit, « quinimo nec *peregrinatio*, nisi quatenus a patria aberant. « Verum, quidquid sit de ratione ista, nos crederemus magis « quod crux sine hasta defertur ad denotandum quod solis « crucis meritis, et nullis eorum propriis parvuli salvi sunt ; « unde Ecclesia in oratione *Omnipotens et mitissime Deus*, « quam inter exequias eorumdem parvulorum recitat, con- « sulto ad rem hanc canere creditur : *Qui omnibus parvulis* « *renatis fonte baptismatis, dum migrant e sæculo, sine ullis* « *eorum meritis vitam illico largiris æternam.* »

On voit par ce que nous venons d'exposer qu'on ne peut conserver un usage existant dans certaines paroisses rurales, soit à cause de l'éloignement de la maison mortuaire où le Prêtre va faire la levée du corps, soit pour ménager les forces du porte-croix qui est parfois un enfant, usage consistant à porter la croix sans hampe aux funérailles des adultes. Il

n'est pas une église aujourd'hui qui ne puisse se procurer, à peu de frais, une croix légère pour ces occasions.

§ VI. — *Des cierges.*

La rubrique du Rituel ne parle pas des cierges. Ne doit-on pas en porter aux funérailles des enfants comme à celles des adultes ?

On comprendrait difficilement cette différence ; et il semble plus rationnel de dire qu'ici la rubrique ne répète pas ce qui est marqué au titre général *De exequiis*. Plusieurs points se rapportent aux funérailles des enfants comme à celles des adultes, et l'on doit, ce semble, donner une application générale à cette rubrique : « Cum autem antiquissimi ritus eccle-
« siastici sit cereos accensos in exequiis et funeribus deferre.
« caveant item (Parochi) ne ejusmodi ritus omittatur. »

On est d'autant plus autorisé à l'interpréter ainsi que Catalan et Cavalieri recommandent de ne pas omettre la distribution des cierges. « Licet nulla, dit Catalan (*Ibid.*, § II), in
« hoc nostro præsenti paragrapho sicut nec in aliis hujus ca-
« pitis mentio fiat de cereis accensis una cum puero defuncto
« ad ecclesiam deferendis, adhibendi ii nihilominus sunt ex
« antiqua recentique ecclesiarum praxi. ac nonnullorum
« etiam Ritualium præscripto. » Cavalieri s'exprime en ces termes (*Ibid.*, n. 10) : « Cerei, etsi eorumdem Rituale non
« meminerit, indubie adhiberi debent. sunt enim inter cære-
« monias Ecclesiæ coævas, quibus obsequium exhibetur pue-
« rorum membris, olim templis Spiritus sancti. et insimul
« denotatur eorumdem animas vivere et immortalitatis dono
« gaudere, corporaque expectare resurrectionem ac fruitio-
« nem lucis æternæ qua jam perfruuntur animæ. »

On ne s'explique par la raison pour laquelle Mgr Martinucci, après avoir enseigné, l. III, c. XI, n. 31, que le Prêtre porte à la main droite un cierge allumé : « Parochus dexteris
« sustinens candelam accensam », dit au l. IV, c. XI, n. 11 :
« Neque deerunt lumina in deportatione et statuentur qui
« debeant illa deferre ». Au bas de la page, on lit cette note :
« In exequiis parvulorum non distribuuntur neque accendun-

« tur candelæ a Clero et confraternitatibus ad funus comi-
« tandum invitatis. »

§ VII. — *La rubrique du Cérémonial des Evêques qui supprime les baisers aux Offices des Morts est-elle applicable aux funérailles des enfants ?*

Cavalieri seul soulève cette question, et nous enseigne qu'aux funérailles des enfants on n'omet pas les baisers. « Liceat nobis, dit le célèbre liturgiste (*Ibid.*, n. 12), aliud « excitare dubium, videlicet num dum Sacerdoti in exequiis « parvulorum porrigitur aspersorium et thuribulum, debeant « res porrectæ osculari et Sacerdotis manus? Equidem oscu- « lis ejusmodi cedunt in Sacerdotis reverentiam, sed quia « solemnitatem etiam dicunt, quamdamque suavitatem im- « portant, quæ minus conveniunt dolentibus de proximorum « obitu, idcirco illa ab exequiis adultorum et a defunctorum « Missis repelluntur. Repelluntur itidem a functionibus qui- « buslibet in quibus expositum patet SS. Sacramentum, « ex eo solum titulo, quod minus decet specialem reveren- « tiam Sacerdoti exhiberi in præsentia reali Christi. Verum « cum casu nostro desit Christi sacramentalis præsentia, « nec solemnitas, aut suavitas incongruant exequiis parvu- « lorum, quæ sunt lætitiæ et gaudii plenæ, ob pretiosam in « conspectu Domini mortem sanctorum ejus, nos non vide- « mus cur præfata reverentia Sacerdotis denegari debeat. »

P. R.

ACTES DU SAINT-SIEGE.

—

Bref qui déclare S. François de Sales Docteur de l'Eglise.

PIUS PP. IX.

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Dives in misericordia Deus, qui Ecclesiæ suæ in hoc mundo militanti numquam defuit, at juxta varias rerum ac temporum vicissitudines opportuna sapienter præsidia subministrat, cum sæculo XVI christianas gentes in virga furoris sui visitaret, pluresque Europæ provincias grassantium late hæresum tenebris obrui permitteret, haud volens plebem suam repellere, nova sanctorum virorum lumina provide excitavit, quorum splendore collustrati Ecclesiæ filii in veritate confirmarentur, ipsique prævaricatores ad illius amorem suaviter reducerentur. E quorum clarissimorum hominum numero Franciscus Salesius Episcopus Genevensis, inclytæ sanctitatis exemplar, et veræ piæque doctrinæ magister extitit, qui, ne dum voce, sed et scriptis immortalibus insurgentium errorum monstra confodit, fidem asseruit, vitiis eversis mores emendavit, cunctis pervium cœlum ostendit. Qua præcellenti sapientia eam laudem assecutus est, qua veteres illos ac præcipuos Ecclesiæ Dei doctores præstitisse sa : mem : Bonifacius VIII Prædecessor Noster declaravit (Cap. Un. de rel. et ven. Sanctorum in 6) ; qui scilicet « per salutaria documenta illustrarunt Ecclesiam, decorarunt virtutibus, et moribus informarunt », quosque descripsit « quasi luminosas ardentesque lucernas super candelabrum in Domo Dei positas, errorum tenebris profugatis, totius corpus Ecclesiæ, tamquam sidus matutinum » irradiantes, « scripturarum reserantes ænigmata, ac profundis et decoris sermonibus ipsius Ecclesiæ fabricam, veluti gemmis vernantibus » illustrantes. Hoc sane elogium ad Genevensem Episcopum pertinere, vel eo adhuc vivente,

maxime vero post ejus obitum, fama percelebris testata est, et ipsa scriptorum ab eo relictorum singularis eminentia invicto plane argumento demonstrat. Enimvero magno in pretio Francisci doctrinam, dum in vivis ageret, habitam esse, vel ex eo colligere licet, quod e tot strenuis veritatis catholicæ defensoribus, qui eo tempore florebant, unum Genevensem Præsulem sa : mem : Clemens VIII Prædecessor Noster elegerit, quem adire juberet Theodorum Bezam Calvinianæ pestis propugnatorem acerrimum, et cum eo solo solum agere, ut, illa ove ad ovile Christi revocata, plures alias reduceret. Quod munus adeo eximie Franciscus, non sine vitæ suæ periculo, implevit, ut hæreticus homo ex merito confutatus veritatem fassus sit, licet ex scelere, arcano Dei judicio, indignus extiterit, qui ad Ecclesiæ sinum rediret. Nec minori plane æstimatione sanctum Episcopum gavisum fuisse exinde constat, quod sa : me : Paulus V Prædecessor Noster, dum celebris disceptatio « de Auxiliis » Romæ ageretur, sancti hujus Præsulis sententiam ea super re exquiri voluerit, ejusque consilio obsecutus, subtilissimam, ac periculi plenam quæstionem diu acriusque exagitatam, indicto partibus silentio, consopiendam judicaverit. Quin imo, si ipsæ epistolæ ab eo ad plurimos scriptæ considerentur, cuique compertum erit, Franciscum ad instar gravissimorum inter veteres Ecclesiæ Patres, a compluribus, de iis, quæ ad Catholicam fidem explicandam, tuendamque, quæstiones ea de re enucleandas ac vitam ad Christianos mores componendam pertinerent, rogatum sæpe fuisse, ipsumque, multa persecutum copiosissime ac docte, apud Romanos Pontifices, apud Principes, apud magistratus, apud sacerdotes cooperatores suos in sacro ministerio, adeo valuisse, ut ejus studio, hortationibus, monitis, consilia sæpe inita fuerint, quibus regiones ab hæretica lue purgarentur, catholicus cultus restitueretur, religio amplificaretur. Hæc præcellentis doctrinæ opinio post illius obitum imminuta non est, imo vehementer aucta ; virique ex omni ordine clarissimi, ipsique Summi Pontifices, eminentem illius scientiam magnis laudibus extulerunt. Equidem sa : me : Alexander VII in Bulla Canonizationis (XIII Kalendas Maias M D C L XV) Franciscum Salesium, doctrina celebrem, sanctitate admira-

bilem prædicavit, ætatique suæ contra hæreses medicamen, præsidiumque ; ita ut scriptorum illius documentis irrigata populorum ac virorum nobilium pectora affluentem evangelicæ vitæ messem peperisse affirmet. Quibus plane congruit, quod in Consistoriali allocutione ante Canonizationem habita, complexus est, Salesium scilicet « docendo omnes, tum doctrinæ salubris verbo, tum vitæ innocentis exemplo » multa in Ecclesiæ bonum præstitisse, ejusque adhuc magnam partem superesse « ope monitorum, et evangelicæ disciplinæ documentorum, quæ libris consignata, fidelium manibus terebantur. » Nec ab his aliena sunt, quæ in litteris datis ad Moniales Visitationis Monasterii Anneciensis V Kalendas Augusti An : MDCLXVI aiebat, virtutem nimirum, ac sapientiam illius « Christianum Orbem universum late perfundere » ; inclyta ejus promerita « doctrinamque plane divinam » se admiratum, eum elegisse, quem « præcipuum vitæ ducem, ac magistrum sequeretur. » Quod quidem magisterium sa : mem : Clementi IX Prædecessori Nostro ejusmodi visum est, ut et antequam Pontifex esset, de Salesio asseruerit « præclarissimis voluminibus pium quodammodo armamentarium animarum beneficio condidisse », et Pontificatum adeptus antiphonam in illius honorem probaverit, in ea verba, « Replevit Sanctum Franciscum Dominus Spiritu intelligentiæ et ipse fluenta doctrinæ ministravit populo Dei ». Suis vero antecessoribus concinens Benedictus XIV sa : mem : libros Genevensis Præsulis scientia divinitus acquisita scriptos affirmare non dubitavit, illius auctoritate usus difficiles quæstiones solvit, « sapientissimum animarum rectorem » appellavit. (Const. « Pastoralis curæ » V Augusti MDCCXLI). Itaque mirandum minime est plurimos qui ingenii, ac doctrinæ laude florerent, academiarum doctores, oratores summos, jurisconsultos, theologos insignes, et vel ipsos principes virum hunc vere magnum ac doctissimum ad hæc usque tempora prædicasse : multos vero, ut magistrum, fuisse secutos, atque ex ejus libris plura in sua scripta derivasse. Porro hæc universalis persuasio, de excellenti Salesii scientia, ex qualitate ipsa doctrinæ ipsius exoritur, quæ nimirum in sublimi sanctitatis culmine ita in eo supereminet, ut Doctoris Ecclesiæ tota propria

sit, virumque hunc inter præcipuos magistros sponsæ suæ a Christo Domino datos, accensendum suadeat. Quamvis enim Sanctos Doctores, qui primis Ecclesiæ sæculis floruerunt, antiquitas ipsa spectatos faciat, latinique aut græci sermonis, quo libros ediderunt, in iis ornamentum accedat, id tamen potissimum, ac plane necessarium (quod supra monuimus) huic magisterio est, ut in scriptis diffusa ultra communem modum doctrina cœlestis appareat, quæ argumentorum copia, et varietate, splendoribus veluti circumamicta, totum Ecclesiæ corpus nova luce perfundat, sitque fidelibus in salutem. Hæc itaque laudum præconia Genevensis Episcopi libris apprime conveniunt. Sive enim quæ de rebus asceticis ad christianam vitam sancte, pieque ducendam, sive quæ de controversiis ad fidem tuendam, et hæreticos refutandos, sive quæ de divini verbi prædicatione scripsit considerentur, nemo est qui non videat, quanta per sanctissimum virum emolumenta sint in Catholicum populum invecta. Equidem duodecim libris insignem, atque incomparabilem tractatum « de amore Dei » docte, subtiliter, dilucideque complexus est, qui tot præcones de suavitate sui auctoris habet, quot lectores. Maxime autem vivis coloribus virtutem, alio opere, quod « Philothea » inscribitur, pinxit ; ac prava sternens in directa, et aspera in vias planas, universis Christifidelibus iter ad eam ita facile commonstravit, ut vera exinde pietas lucem suam ubique effunderet, viam sibi ad Regum solia, ad Ducum tentoria, ad judiciorum forum, telonia, officinas, et ipsa oppidula pastorum aperiret. Enimvero iis scriptis ex sacra doctrina summa scientiæ sanctorum principia eruit, et ita enucleat, ut insigne ipsius privilegium plane visum sit, quod ad omnes fidelium conditiones sapienter, leniterque eamdem accommodare noverit. Huc accedunt tractatus de rebus ad magisterium pietatis spectantibus, ipsæque constitutiones, sapientia, discretione, ac suavitate conspicuæ, quas pro Sanctimonialibus Ordinis Visitationis Beatæ Mariæ ab eo constituti scripsit. Uberrimam etiam rei asceticæ segetem epistolæ ipsius ad plurimos datæ suppeditant, in quibus illud plane mirabile est, quod Spiritu Dei plenus, et ad ipsum suavitatis auctorem accedens, devoti cultus erga Sacratissimum Cor Jesu semina miserit,

quem in hac nostra temporum acerbitate maximo pietatis incremento mirifice propagatum, summa cum animi Nostri exultatione conspicimus. Nec prætereundum est, in his lucubrationibus, ac præsertim in interpretatione Cantici Canticorum, plura Scripturarum ænigmata, quæ ad morales, et anagogicos sensus pertinent, reserari, enodari difficultates, obscura nova luce perfundi, quibus licet inferre, Deum, cœlestis sui irrigui gratia influente, sancto huic viro sensum aperuisse, ut intelligeret Scripturas, easque pervias doctis, indoctisque redderet. Porro ad retundendam hæreticorum sui temporis pervicaciam, confirmandosque Catholicos, non minus feliciter ac de asceticis rebus « Controversiarum» librum in quo plena Catholicæ fidei demonstratio est, aliosque tractatus, concionesque de veritatibus fidei, itemque « Vexillum Crucis » conscripsit, quibus adeo strenue pro Ecclesiæ causa certavit, ut innumeram perditorum hominum multitudinem ad ejus sinum reduxerit, fidem in tota Caballiacensium provincia, longe lateque, restituerit. Imprimis auctoritatem hujus Apostolicæ Sedis, ac Romani Pontificis Beati Petri successoris propugnavit, ac ipsius primatus vim ac rationem, ea perspicuitate explicavit, ut Vaticani Œcumenici Concilii definitionibus feliciter præluserit. Certe, quæ de infallibilitate Romani Pontificis, in quadragesimo sermone « Controversiarum » asserit, cujus autographum, dum in Concilio res ageretur, detectum est, ejusmodi sunt, quæ nonnullos Patres tunc ea super re adhuc ancipites, ad definitionem decernendam, veluti manu duxerint. Ex tanto Sancti Præsulis in Ecclesiam amore, et ejus defendendæ studio, ea ratio enata est, quam in Divini verbi præconio adhibuit, sive ad Christianam plebem in elementis fidei erudiendam, sive ad mores doctiorum informandos, sive ad fideles omnes ad perfectionis culmen deducendos. Etenim se debitorem agnoscens sapientibus, et insipientibus, omnibus omnia factus, simplices, et agrestes homines in simplicitate sermonis docere curavit, inter sapientes vero locutus est sapientiam. Qua super re, et prudentissima præcepta tradidit, idque assecutus est, ut sacræ eloquentiæ dignitas temporum vitio collapsa, ad antiquum splendorem proposito Sanctorum Patrum exemplo revocaretur ; atque ii

disertissimi oratores ex hac schola prodierint, a quibus uberrimi fructus in universam Ecclesiam redundarunt. Itaque sacræ eloquentiæ instaurator, ac magister ab omnibus habitus est. Denique cœlestis ejus doctrina, veluti aquæ vivæ flumen, irrigando Ecclesiæ agro, adeo utiliter populo Dei fluxit ad salutem, ut verissima appareant, quæ sa : mem : Clemens VIII Prædecessor Noster, Salesio, cum ad Episcopalem dignitatem eveheretur, veluti divinans dixerat, iis proverbiorum verbis adhibitis : « Vade, fili, et bibe aquam de cisterna tua, et fluenta putei tui ; deriventur fontes tui foras, et in plateis aquas tuas divide. » Has itaque salutis aquas haurientes cum gaudio fideles, eminentem Genevensis Episcopi scientiam supexerunt, eumque magisterio Ecclesiæ dignum ad hæc usque tempora existimarunt. Enimvero his causis adducti, plurimi ex Vaticani Concilii Patribus, Nos, enixis votis, communi voce rogarunt, ut Sanctum Franciscum Salesium Doctoris titulo decoraremus. Quæ quidem vota, et Sanctæ Ecclesiæ Romanæ Cardinales, et plures ex toto orbe Antistites, ingeminarunt; iis vero plura Canonicorum Collegia, magnorum Lycæorum Doctores, scientiarum Academiæ, augusti Principes, ac nobiles proceres, ingens denique fidelium multitudo suis supplicationibus accesserunt. Nos itaque tot tantisque precibus obsecundare lubenti animo volentes, gravissimum negotium, ut moris est, Congregationi Venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctæ Ecclesiæ Romanæ Cardinalium sacris Ritibus tuendis præpositorum examinandum remisimus. Jamvero dicta Venerabilium Fratrum Nostrorum Congregatio in ordinariis comitiis ad Nostras Vaticanas ædes die VII Julii labentis anni habitis, audita relatione Venerabilis Fratris Nostri Cardinalis Aloisii Bilio Episcopi Sabinensis, ejusque Sacræ Congregationis tunc Præfecti, et causæ Ponentis, mature perpensis animadversionibus Laurentii Salvati Sanctæ Fidei Promotoris, nec non Patroni causæ responsis, post accuratissimum examen, unanimi consensu rescribendum censuit « Consulendum Sanctissimo pro concessione, seu declaratione, et extensione ad Universam Ecclesiam tituli Doctoris in honorem Sancti Francisci De Sales, cum officio, et Missa de communi Doctorum Pontificum, retenta oratione propria, et lectionibus se-

cundi nocturni. » Quod rescriptum, Nos, edito generali Decreto Urbis et Orbis die XIX mensis, et anni ejusdem, approbavimus. Item novis porrectis precibus, ut aliqua additio fieret, tum in Martyrologio Romano, tum in sexta lectione in festo S. Francisci Salesii, utque concessiones omnes hac super re factæ Nostris Litteris Apostolicis in forma Brevis confirmarentur; eadem Venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctæ Ecclesiæ Romanæ Cardinalium Congregatio, in ordinariis Comitiis die XV Septembris anni ejusdem habitis, rescripsit « Pro gratia, ac supplicandum Sanctissimo pro expeditione Brevis. » Addi vero censuerunt ad elogium Martyrologii Romani post verba « Annesium translatum fuit » hæc alia « Quem Pius IX ex Sacrorum Rituum Congregationis consulto universalis Ecclesiæ Doctorem declaravit »; ad lectionem vero sextam post verba « Vigesima nona Januarii » adjungi sequentia « et a Summo Pontifice Pio IX, ex Sacrorum Rituum Congregationis consulto, universalis Ecclesiæ Doctor fuit declaratus. » Et hoc quoque Rescriptum memoratæ Congregationis die XX dicti mensis, et anni, ratum habuimus et confirmavimus, atque ut super concessionibus omnibus, hac de re factis, Apostolicæ Litteræ expedirentur, mandavimus. Quæ cum ita sint, supradictorum Sanctæ Ecclesiæ Romanæ Cardinalium, Antistitum, Collegiorum, Academiarum, ac fidelium votis obsecuti, deque consilio memoratæ Venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctæ Ecclesiæ Romanæ Cardinalium Congregationis Sacris Ritibus cognoscendis præpositæ, Auctoritate Nostra Apostolica, tenore præsentium, titulum Doctoris in honorem Sancti Francisci Salesii Genevensis Episcopi ac Ordinis Sanctimonialium Beatæ Mariæ V. Visitationis Institutoris confirmamus, seu, quatenus opus sit, denuo ei tribuimus, impertimus, ita ut in universali Catholica Ecclesia, semper ipse Doctor habeatur, atque in die festo anniversario, cum a sæculari, tum a regulari Clero celebrando, Officium et Missam juxta memoratum sacrorum Rituum Congregationis Decretum fiat. Præterea ejusdem Doctoris libros, commentaria, opera denique omnia, ut aliorum Ecclesiæ Doctorum, non modo privatim, sed et publice in Gymnasiis, Academiis, Scholis, Collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretatio-

nibus, concionibus aliisque ecclesiasticis studiis, christianisque exercitationibus, citari, proferri, et prout res postulaverit adhiberi decernimus. Ut vero fidelium pietati in hujus Doctoris die festo rite colendo, ejusque ope imploranda, excitamenta adjiciantur, de Omnipotentis Dei misericordia, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus auctoritate confisi, omnibus, et singulis utriusque sexus Christifidelibus, qui die festo ejusdem Sancti Doctoris, aut uno ex septem diebus continuis immediate subsequentibus, uniuscujusque Christifidelis arbitrio sibi diligendo, vere pœnitentes, et confessi, Sanctissimam Eucharistiam sumpserint, et quamlibet ex Ecclesiis Ordinis Sanctimonialium Visitationis Beatæ Mariæ Virginis devote visitaverint, ibique pro Christianorum Principum concordia, hæresum extirpatione, peccatorum conversione, et Sanctæ Matris Ecclesiæ exaltatione, pias ad Deum preces effuderint, plenariam omnium peccatorum suorum Indulgentiam, et remissionem misericorditer in Domino concedimus. Quapropter universis venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis, Episcopis, et dilectis filiis aliarum Ecclesiarum Prælatis, per Universum terrarum Orbem constitutis, per præsentes mandamus, ut quæ superius sancita sunt, in suis Provinciis, Civitatibus, Ecclesiis, et Diœcesibus solemniter publicari, et ab omnibus personis Ecclesiasticis sæcularibus, et quorumvis ordinum regularibus, ubique locorum et gentium, inviolabiliter, et perpetuo observari procurent. Hæc præcipimus, et mandamus, non obstantibus Apostolicis, ac in Œcumenicis, Provincialibus, et Synodalibus Conciliis editis, generalibus vel specialibus constitutionibus, et ordinationibus, ceterisque contrariis quibuscumque. Volumus autem, ut præsentium Litterarum transumptis, seu exemplis, etiam impressis, manu alicujus Notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in Ecclesiastica dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides adhibeatur, quæ adhiberetur ipsis præsentibus, si fuerint exhibitæ, vel ostensæ.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum sub annulo Piscatoris die XVI Novembris MDCCCLXXVII, Pontificatus Nostri anno Trigesimosecundo.

F. CARD. ASQUINIUS

BIBLIOGRAPHIE.

—

Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc, par L. Bertrand, prêtre de Saint-Sulpice.

Le 4 décembre 1781, les *Nouvelles ecclésiastiques*, fort attachées à la cause du jansénisme, s'exprimaient ainsi : « Les Sulpiciens... ne sont ni auteurs, ni prédicateurs, ni professeurs publics... ils répandent l'erreur plus sourdement, mais plus sûrement (que les Jésuites). »

Cette accusation insolente a donc été répétée par l'ignorance et la mauvaise foi. La modeste retraite dans laquelle il plaît à Messieurs de Saint-Sulpice de se tenir, donne le change à bien des gens qui ne se doutent guère des travaux patients et solides auxquels se livrent, dans le secret, les fils de M. Ollier.

La *Vie* que nous annonçons aujourd'hui ferait tomber ces préjugés, s'ils subsistaient encore. « Ce livre, nous dit l'auteur, est moins une biographie qu'une notice littéraire. La vie de M. Le Clerc fut uniforme comme la règle à laquelle il s'assujettit... Néanmoins, dans l'humble sphère où il s'est fidèlement tenu renfermé, il offre encore, à qui voudra le considérer de près, un assez digne sujet d'attention et d'étude. » M. Le Clerc est tout à la fois auteur, prédicateur et professeur. Ses contemporains eurent foi dans la largeur, la pénétration et l'élévation de son esprit. Estimé pour son savoir, il fut fréquemment consulté. Erudit familier avec les moindres détails de la vie et des ouvrages des auteurs, il redressa souvent aussi les erreurs des écrivains de cet âge qui, à son aurore, fut le digne héritier du grand siècle et méritait bien d'être étudié à son tour. Quelques-uns redoutaient ses critiques ; les plus avisés en profitaient.

Il dut à sa franchise de se concilier les sympathies du plus

grand nombre des savants, ses contemporains, de ceux surtout qui cultivaient le même genre de littérature et d'érudition. M. Le Clerc fut un lettré mêlé à la plupart des travaux de son temps, soit qu'on s'adressât à lui pour avoir des renseignements qu'il fournissait mieux qu'aucun autre, soit que, frappé du mérite de certains auteurs, il s'imposât la charge difficile de corriger leurs œuvres et de leur mander ses corrections dans des lettres qui atteignent parfois d'étranges dimensions. M. Bertrand en mentionne une de 600 pages, qui ne renfermait que le quart des corrections du livre dont elle traitait.

Notre âge, disait M. A. Thierry, veut « savoir si les hommes ont été réellement tels qu'on nous les représente, si la physionomie qu'on leur prête leur appartient véritablement. » On ne pouvait mieux nous faire connaître ceux qui furent l'ornement de la seconde moitié du XVIIIe siècle, qu'en publiant la *Vie et la Correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, leur ami ou leur critique, toujours bienveillant, et d'une originalité aussi agréable que son érudition est sûre et profonde.

J'ajouterai que M. Le Clerc ne pouvait pas trouver un biographe plus en conformité de goût avec les siens. En fréquentant les auteurs sérieux et modestes de Saint-Sulpice, il n'y a pas lieu de s'étonner que M. Bertrand se soit senti particulièrement entraîné vers celui qui aimait le plus passionnément les livres et les recherches. Les « curieux » qui s'intéressent aux minuties — je dirai mieux : aux miniatures — de l'histoire littéraire se réjouiront de ce que M. Bertrand a bien voulu communiquer au public les découvertes qu'il avait faites dans une masse de documents et de bibliothèques. La « littérature, » comme disent les Allemands, de toute la première moitié du XVIIIe siècle, est dans ce volume, où la richesse du fonds est relevée par l'art de la mise en œuvre. Ajoutons que, par le soin spécial de l'exécution typographique, le volume est digne de l'auteur dont il traite et de celui qui l'a composé.

Al. Gilly.

La Grèce et l'Orient en Provence, par M. Charles LENTHÉRIC, Ingénieur des Ponts et Chaussées.

Sous ce titre, M. Charles Lenthéric continue la description du littoral qu'il avait commencée par les *Villes mortes du golfe de Lyon*. Arles et Marseille sont successivement l'objet de ses études. Nos lecteurs trouveront, dans ce volume, deux chapitres qui pourront plus particulièrement les intéresser : celui où l'auteur décrit les plaisirs publics sous l'empire romain, et celui dans lequel il mentionne l'arrivée en Provence de la famille de Béthanie.

En toute franchise, nous sommes obligé d'avouer que le second volume ne vaut le premier ni sous le rapport du style, ni sous celui de la mise en œuvre.

L'exposition affecte, d'un bout à l'autre, une forme conjecturale qui ne nous plaît pas. L'auteur a, sans doute, voulu imiter la « manière » de ceux qui se donnent comme les représentants de la « science moderne. » Pauvre science ! qui « consiste à ne pas conclure » et qui prétend que la « vérité se trouve dans la nuance. » M. Charles Lenthéric aurait mieux fait de se choisir d'autres modèles, disons-mieux, d'être conforme à lui-même.

Pourquoi, malgré ses convictions chrétiennes, l'auteur insiste-t-il, autant qu'il le fait, sur des analogies, après tout insignifiantes, entre les pratiques païennes du culte et certaines pratiques chrétiennes ? Ne s'est-il pas aperçu qu'il pouvait y avoir un grand inconvénient à toucher au sacré et au profane, avec la même légèreté d'allure et de mains ? Nous constatons avec bonheur que M. Charles Lenthéric rachète, en quelque façon, ces oublis par des déclarations où ses convictions chrétiennes se montrent avec une irréprochable conviction. Mais nous craignons pour cet ouvrage les critiques et les lecteurs mal intentionnés. Les premiers peuvent y trouver des arguments en faveur de la thèse déiste qui attribue les diverses formes du culte aux seules oscillations des goûts et de l'esprit humain. Les seconds auraient lieu de

s'étonner qu'un auteur chrétien autorise, par des insinuations très-discrètes mais très-réelles, les conclusions d'une critique malveillante.

Nous avions loué sans réserve le premier travail de M. Charles Lenthéric. N. S. Père le Pape lui avait envoyé, à cette occasion, un bref élogieux et une décoration pontificale. L'Académie française lui avait décerné l'un de ses prix, malgré les rudes critiques dont le livre fut l'objet de la part des écrivains rationalistes et contempteurs de nos traditions chrétiennes. Si nous traitons aujourd'hui l'auteur avec quelque sévérité, c'est que nous avons lieu d'espérer qu'il ne négligera pas de modifier son ouvrage, dans une seconde édition, et que la troisième partie de son travail sera digne de la première.

Al. Gilly.

Arras, imp. de la Soc. du Pas-de-Calais, P.-M. Laroche, dir.

PIE IX

ET LA SCIENCE SACRÉE.

Pie IX n'est plus ! et dans sa tombe, que de grandes œuvres descendraient avec lui, si elles n'étaient divines et immortelles ! Ceux qui les avaient entreprises sous son inspiration, qui les poursuivaient généreusement avec la bénédiction de son regard et de sa parole, ont commencé de nous dire ce qu'ils lui doivent, et que tout a paru leur manquer soudain au moment où il expirait. Rien de beau, rien de grand, rien de bon, ne s'est fait dans le monde depuis trente ans qui ne se reconnaisse infiniment redevable à ce Pape et qui ne se sente cruellement atteint par sa mort.

Les études ecclésiastiques ont particulièrement vécu de sa pensée, grandi par son enseignement, triomphé par son extraordinaire puissance. Son règne a été le vôtre, ô philosophes et théologiens catholiques ! Il a été le Léon X d'une renaissance chrétienne mille fois plus féconde et plus heureuse que celle du XVIe siècle.

Aussi, le deuil est-il plus amer et plus profond dans les écoles de la science sacrée que partout ailleurs. Cette science voudrait égaler ses larmes à sa perte, et pour cela mesurer d'abord les bienfaits qu'elle a reçus de Pie IX. Le pourra-t-elle, je ne sais. Du moins elle

ne manquera pas de s'y essayer et de nous donner plus tard l'histoire dogmatique de Pie IX. Plus tard, dis-je, car il y faudra un temps considérable : et pourtant le tombeau de notre bien-aimé Père réclame de nous cette couronne. La voici, tressée à la hâte et par des mains tremblantes d'émotion. Notre deuil même nous empêchera de la faire plus digne de lui. Du moins, l'avenir que la grande mémoire de Pie IX ravira d'amour et d'admiration, l'avenir qui pourra s'étonner de la froideur de nos larmes et de la faiblesse de nos regrets, n'aura pas à nous reprocher d'avoir été des fils ingrats, mais seulement à nous plaindre peut-être de notre impuissance à sentir et à pleurer, comme il le faudrait, le malheur qui nous frappe.

La *Revue des Sciences ecclésiastiques*, paternellement encouragée par Pie IX (1), le Collége Théologique récemment fondé par son autorité en l'Université catholique de Lille et fortifié par ses dernières bénédictions (2), unissent ici leurs regrets et leurs larmes; mais ils unissent surtout leurs sentiments de confiance en la protection puissante que Pie IX ne leur refusa point pendant sa vie, et qu'il voudra, c'est notre espoir, c'est aussi notre consolation, leur accorder encore plus largement après sa mort.

I.

Tout a été surnaturel en Pie IX, sa mission dogmatique comme le reste. S'il a été un vrai Pape, un vrai

(1) Nous publierons prochainement une lettre de ce grand Pontife aux rédacteurs de la *Revue*.

(2) Voyez les documents publiés plus loin, dans ce même numéro.

successeur de Pierre dans la charge de conserver, de défendre, de mettre mieux en lumière le trésor de la révélation chrétienne, s'il a fait fructifier ce divin dépôt, s'il en a tiré, plus que nul autre avant lui, de nouvelles et anciennes vérités, — *nova et vetera*, — la cause en est évidemment ce don supérieur à toute science et à toute intelligence humaines ; cette assistance de l'Esprit qui demeure éternellement avec l'Église, plus particulièrement avec l'Église Romaine et le Siége apostolique ; ce *charisma*, comme dit saint Paul, accordé en plénitude à tous ceux qui reçoivent successivement le plein pouvoir de régir et de paître le troupeau, mais se manifestant avec plus d'éclat en quelques-uns, au temps des grandes nécessités du peuple chrétien et des grandes miséricordes de Dieu.

L'éducation de Pie IX, son caractère, la direction de sa carrière ecclésiastique jusqu'au jour de son exaltation, la bénédiction même visiblement répandue sur les œuvres de son zèle pastoral, semblaient promettre au monde un Pontife plus préoccupé de charité que de science, mieux doué pour diriger des apôtres que des savants, destiné à montrer aux hommes les suavités de la loi divine plutôt que les sublimités de la foi révélée. Ah ! certes, le cœur de Pie IX a tenu toutes les promesses et comblé toutes les prévisions. Mais son intelligence a encore dépassé son cœur, et si saint que le Pasteur nous ait apparu, le Docteur excitera davantage encore, ce nous semble, la reconnaissance des siècles futurs.

Avec quelle efficacité n'a-t-il point rempli le premier devoir de la chaire pontificale, la solennelle et

constante *prédication* des dogmes! Beaucoup d'esprits séduits par la philosophie moderne espéraient qu'il laisserait de côté ces affirmations dogmatiques, ces témoignages hautement rendus à la vérité théorique, pour n'insister que sur les vérités morales et sur les doctrines pratiques du catholicisme; ils lui conseillaient une extrême modération de parole, une sorte d'effacement des principes, un large esprit de conciliation qui comblerait les abîmes creusés entre l'Église et l'hérésie ou le schisme. Il ne voulut point entendre à ces compromis, ni trahir le dogme par son silence.

Sa première encyclique (1) dénonce nettement la conspiration ourdie contre la divine société de l'Église, et ce qui en est une conséquence logique, contre la société civile elle-même, par « ces hommes qui ne veulent plus supporter la saine doctrine, détournant leur oreille de la vérité, exhumant des ténèbres mille opinions monstrueuses, les vantant de tout leur pouvoir et s'efforçant de les produire et de les disséminer dans le public. » A l'encontre de cette foule de sophistes, il enseigne énergiquement la supériorité de la foi sur la raison, l'origine surnaturelle de nos croyances, la divine autorité de l'Église romaine, l'absurdité de ceux qui voient dans la révélation chrétienne un obstacle aux conquêtes et aux progrès de la raison. Il condamne les sociétés secrètes et les sociétés bibliques, les tenants de l'indifférence en matière de religion, les novateurs en fait de discipline ecclésiastique, les auteurs et les lecteurs de mauvais livres. Bref, il rompt en visière au naturalisme, à l'hérésie, à l'esprit

(1) Encyclique *Qui pluribus*, du 9 nov. 1846.

de révolte, et jamais il ne cessera plus de leur opposer, sans diminution aucune, sans adoucissements timides, l'antique et immuable symbole des chrétiens.

Trois ans après, il renouvelle avec plus de force encore ses premières condamnations, et il porte la lumière de la foi au milieu des erreurs sociales elles-mêmes (1). Les révolutionnaires reprochent à l'Église de ne rien faire pour le bonheur temporel des peuples soumis à son autorité. Rien n'est plus calomnieux. Mais quand il en serait ainsi, oubliez-vous, leur dit notre grand Pape, que « l'avantage spirituel d'être transféré de la puissance des ténèbres à la lumière de Dieu, d'être justifié par la grâce du Christ, d'être, par l'espérance dès aujourd'hui, et plus tard en réalité, l'héritier de la vie éternelle, est un bien si considérable que toute gloire et toute félicité mondaines ne sont absolument rien en comparaison ? » Aussi faut-il veiller à ce que « les fidèles aient une croyance profonde et inébranlable au dogme de la nécessité de la foi catholique pour arriver au salut ; » aussi faut-il les attacher de plus en plus étroitement au Siége de saint Pierre, « cette union et cette obéissance envers l'Évêque de Rome étant le plus sûr et le plus facile moyen de conserver les nations dans la profession de la vérité révélée. » Et quant à ceux qui s'indignent de la diversité des conditions et des fortunes sur la terre, qui fomentent dans les peuples des désirs de révolte, des rêves de partage, de *communisme*, de jouissance égale des biens de la terre, il leur rappelle « qu'il ne peut jamais être licite d'envahir ou de violer en quelque manière

(1) Encyclique *Nostis*, du 8 décembre 1849.

que ce soit les biens et les droits d'autrui ; que les saintes Lettres en défendent strictement jusqu'au simple désir ; que les pauvres sont sous la sauvegarde particulière de Jésus-Christ et de son Église, mais que les riches ont eux-mêmes des obligations de miséricorde et de charité envers les pauvres.

L'allocution du 9 décembre 1854 est aussi l'une de ces prédications magistrales où la voix de Pie IX excellait à faire retentir les vérités sacrées jusqu'aux extrémités du monde. Dieu a droit à notre culte et l'Eglise à notre obéissance ; les choses saintes ne relèvent point du pouvoir civil, ni la révélation, de la philosophie humaine. Le péché originel n'est point un mythe religieux, mais une réalité historique dont les effets sur l'intelligence et la volonté de l'homme doivent nécessairement entrer en ligne de compte, si l'on veut faire le calcul exact de sa force et de sa faiblesse. Les remèdes divins qui guérissent ses blessures, les moyens qui lui restent d'arriver au terme surnaturel de sa destinée, sont contenus dans l'Église catholique hors de laquelle nul ne peut être sauvé, sinon que, son erreur ayant été invincible et sa bonne foi pleinement sincère, quelque grâce extraordinaire ait suppléé aux moyens réguliers dont il n'a pu profiter.

Deux années ne se sont pas encore écoulées et l'infatigable Docteur, par son encyclique aux prélats de l'Autriche et de l'Italie (1), affirme de nouveau l'absolue nécessité de chercher Dieu dans la vraie religion, de le servir dans l'unique Église fondée par le Rédemp-

(1) Encycliques *Singulari quidem*, du 17 mars 1856, et *Quanto conficiamur*, du 10 août 1856.

teur, de l'honorer dans la chaire apostolique de Pierre dont la foi sert de règle à toute saine croyance et dont l'autorité peut seule nous ouvrir les trésors du salut. A la foi que Pierre enseigne, la raison doit une soumission profonde, non parce qu'elle s'en démontre à elle-même la vérité intrinsèque, mais parce qu'elle la sait évidemment appuyée sur le témoignage de Dieu ; et si elle peut contribuer à lui donner plus d'éclat et plus de force de persuasion, si elle peut l'aider à progresser de siècle en siècle et à s'appliquer utilement aux nouveaux besoins de l'humanité, c'est à la condition de ne s'en prévaloir jamais, de se maintenir dans son humilité de servante, de respecter toujours un dogme qui ne change pas, une autorité qui ne se trompe pas, une Église qui ne défaillit pas.

En vain l'erreur monte de toutes parts à l'assaut du Vatican ; en vain elle emploie les plus redoutables machines de guerre, les mensonges et les calomnies de la presse, les artifices et les perfidies de la politique, les attaques mêmes de la force brutale et armée, Pie IX ne consent point à se taire : « Notre douleur est intime et poignante, dit-il ; notre recours à Dieu est de toutes les heures ; mais nous remplissons néanmoins la charge très-grave de notre suprême apostolat ; nous parlons, nous enseignons, nous condamnons comme Dieu lui-même et son Église enseignent et condamnent, voulant ainsi consommer notre course, et fidèle au ministère de la parole que nous avons reçu du Seigneur Jésus, attester jusqu'à la fin l'Evangile de la grâce de Dieu (1) ».

(1) Allocution du 18 mars 1861.

La destruction du pouvoir temporel du Saint-Siége, ménagée de longue main et hypocritement accomplie, donne souvent à l'admirable Pasteur l'occasion d'enseigner à son troupeau ce qu'il faut croire touchant la suprême puissance spirituelle, la pleine et immédiate juridiction des Pontifes romains sur tous les fidèles de l'univers (1). Si la foi et la dévotion n'ont jamais été si grandes que de nos jours envers le Siége Apostolique, on le doit aux protestations, aux affirmations, aux recommandations de Pie IX auquel faisait courageusement écho l'épiscopat du monde entier.

Ecrivant, le 14 juillet 1864, à l'archevêque de Fribourg (2), Pie IX soutient, dans un langage d'une invincible fermeté, le droit de l'Église à élever et à instruire la jeunesse et l'enfance, pour les rattacher à Dieu dont on veut les éloigner. C'est le premier but des écoles populaires que de faire des chrétiens, de leur enseigner exactement les mystères et les préceptes de la religion, de les former aux bonnes mœurs et à la piété. Le reste a son importance incontestable mais secondaire, et l'Église n'abdiquera jamais ici plus qu'ailleurs son devoir maternel.

Cependant notre héroïque Docteur se prépare depuis longtemps déjà à faire entendre au monde un enseignement plus majestueux et plus éclatant encore. Trois fois il s'y est essayé pour ainsi dire, en s'entourant de l'épiscopat catholique qui est accouru nombreux et empressé autour de lui. En 1854, en 1862, en 1867,

(1) Allocution du 9 juin 1862, etc.
(2) Bref *Quum non sine.*

les applaudissements de ses *frères* ont grandi son courage et fortifié ses lèvres pour confesser plus hautement que jamais la vérité dont il a le divin dépôt. Avant de quitter ce siècle dont il restera sans doute l'astre le plus éclatant, il veut l'inonder de lumière ; et afin que rien ne manque à son autorité, non pas même le secours extérieur de nouvelles études dogmatiques, de discussions longues et savantes, il appelle au Vatican des théologiens, des canonistes, des politiques étrangers ; il les réunit à ses consulteurs, à ses conseillers habituels ; il soumet à leur examen des questions déjà élucidées dans les écoles catholiques, déjà même résolues par les actes de ses Congrégations ou par ses propres lettres ; il veut que la certitude définitive se fasse, que les derniers doutes soient dissipés, que toute hésitation cesse dans les esprits obéissants, que les rebelles eux-mêmes ne puissent plus recourir aux prétextes et aux faux-fuyants. Et quand ces travaux préparatoires sont achevés, tous les évêques du monde se rassemblent, délibèrent, réforment, rédigent de vingt autres façons les projets primitifs des consulteurs ; et ce travail épiscopal à son tour terminé, Pie IX se lève dans sa majesté de souverain Docteur, et parmi les acclamations des docteurs et pasteurs des églises particulières, il proclame un ensemble de vérités précises, fortes, admirablement enchaînées entre elles, réveillant les échos de dix-huit conciles universels qui répondent à l'unisson, et rappelant les définitions divines du Sinaï, du Jourdain et du Thabor.

Ce que nous devons croire de Dieu, créateur de toutes choses, de sa révélation, de la foi qu'il a mise

en nous, des rapports entre cette foi surnaturelle et notre raison naturelle, de la primauté apostolique conférée à saint Pierre et perpétuée dans les pontifes romains ses successeurs, de la nature et du caractère de cette primauté, enfin du magistère infaillible qui en est un élément nécessaire, la voix de Pie IX nous l'a dit ; et la voix du monde chrétien lui a répondu, en redisant avec une intelligence plus éclairée et mieux convaincue le *Credo* des premiers jours : « Je crois en la sainte Eglise catholique ! » Je crois! répèteront les âges futurs, et en même temps ils béniront Pie IX, le grand Docteur du XIXe siècle; et si ce XIXe siècle conserve dans l'histoire le nom de siècle des lumières qu'il s'etait d'abord donné par un mouvement de vanité juvénile, c'est à Pie IX qu'il le devra, parce que c'est Pie IX qui l'aura justifié.

Ce Pontife avait d'autres enseignements encore à nous donner du sein de son Concile. Mais Dieu sans doute ne les jugeait point aussi urgents que ceux-là, et il toléra que les hommes en retardassent la promulgation. Ils viendront pourtant à l'heure marquée et ils seront, c'est notre espoir, l'une des gloires et des triomphes du successeur de Pie IX.

Le Docteur suprême, comme autrefois Paul dans sa prison souterraine, demeura donc dans la solitude et l'obscurité du Vatican; mais tout en lui ne fut pas captif : *la parole de Dieu* dont il était depuis un demi-siècle le courageux organe *ne fut pas enchaînée* sur ses lèvres. Comme les premiers Papes dans les catacombes, comme Léon et Grégoire dans les basiliques romaines, Pie IX, dans la salle du Trône ou du Consistoire,

commença cette admirable série d'allocutions si simples et si élevées, d'homélies toutes pontificales et paternelles, que l'Eglise entière a lues ou entendues, qui ont ajouté un charme nouveau à l'une des plus belles physionomies du monde moderne, et qui se liront peut-être quelque jour, dans nos offices sacrés, avec les homélies des anciens Docteurs.

II.

La prédication du dogme sacré n'est pas la tâche unique du Pontife romain. La *défense* de ce trésor, la condamnation de ceux qui veulent le dissiper ou en fausser le pur métal, sont des devoirs pénibles mais rigoureusement obligatoires. L'âme de Pie IX, si douce et si tendre qu'elle fût, n'a jamais refusé de s'y soumettre. A l'aurore même de son pontificat, il dénonçait les complots formés dans l'ombre et résistait en face aux ennemis qui attaquaient l'Eglise à découvert. Aucune erreur n'échappera jamais à son regard vigilant, aucune révolte contre la foi ne trouvera grâce devant lui. Il aura sans cesse l'épée à la main pour défendre aux profanes l'entrée du Paradis de la vérité. Ses encycliques, ses brefs, ses lettres apostoliques, ses allocutions consistoriales, ses homélies familières seront autant de coups terribles portés à la science menteuse et à la raison orgueilleuse, à l'incrédulité et à l'impiété, au schisme et à l'hérésie.

Les périls du dedans n'excitent pas moins son zèle que les menaces du dehors. Le jansénisme fait-il son apparition dans l'Amérique espagnole, Pie IX renou-

velle contre lui les condamnations de ses prédécesseurs et l'étouffe au moment même où il éclôt dans le diocèse de Lima (1). Les saines maximes du droit canon sur la puissance ecclésiastique, et sur ses rapports avec le pouvoir politique, sur le mariage, sur l'autorité des évêques, sur les censures, sur l'infaillibilité du Pontife romain et sur les Conciles, sont-elles altérées par le professeur piémontais J. N. Nuytz, Pie IX élève la voix contre lui avec autant de vigueur que de netteté (2) ; avec non moins de force il réprouve les projets du gouvernement subalpin pour l'institution et la réglementation du prétendu mariage civil (3).

A la Nouvelle-Grenade, en Italie, en Espagne, au Mexique, où la lutte prend surtout un caractère pratique, il soutient énergiquement les lois traditionnelles et les droits anciens de l'Eglise. En France, les condamnations portées par la S. Congrégation de l'Index contre un *Manuel de droit canonique*, contre le *Mémoire sur le droit coutumier*, contre l'explication catholico-libérale des *Principes de 89*, se rapportent au même système de défense de la vérité. Au risque de s'aliéner de plus en plus les sympathies, fort douteuses d'ailleurs, de certains hommes d'Etat français, il réprime les conseils de schisme qu'ils recevaient et qu'ils se faisaient peut-être donner par leurs affidés (4). Et quand un prélat dont la mort tragique a effacé plus d'une faute semble sinon prêter quelque appui, du moins fournir quelque prétexte à ces espérances de

(1) Lettre *Multiplices inter* du 10 juin 1850.
(2) Bref *Ad apostolicæ Sedis* du 22 août 1851.
(3) Lettre italienne à Victor-Emmanuel, du 9 septembre 1852.
(4) Allocution du 17 décembre 1860.

révolte, on sait comment Pie IX lui rappelle les devoirs de l'épiscopat et les vraies traditions de l'Eglise de France (1).

Il est plusieurs documents de ce long et glorieux règne pontifical qui sont plus que des censures ordinaires, et qui compteront parmi les plus remarquables travaux de la théologie chrétienne. L'apologie de la foi contre les accusations du rationalisme et du naturalisme y est présentée avec une justesse de raisonnement, une précision de langage et une abondance de preuves tout à fait admirables. Mais notre grand Pape s'est surpassé lui-même, si l'on ose parler ainsi, dans l'affaire si délicate du traditionalisme et de l'ontologisme. Ces deux théories pouvaient singulièrement nuire au dogme chrétien, soit en diminuant, soit en exagérant la puissance de la raison humaine à laquelle la révélation s'adresse. Toutefois elles étaient soutenues dans de si droites intentions et par de si fidèles catholiques que leur danger disparaissait au regard de plusieurs. Ferme et patient, inaccessible à l'erreur et toutefois très-bienveillant pour les esprits qui s'y étaient attachés sans la reconnaître d'abord, Pie IX a eu la consolation de terminer ces longues et pénibles discussions (2). Les définitions du Concile du Vatican ont mis désormais en toute sûreté les principes de la raison et de la foi.

La même louange est due aux actes par lesquels Pie IX a pris la défense des mystères révélés contre les

(1) Lettre du 6 octobre 1865.

(2) Décret de l'Inquisition du 18 septembre 1861 ; lettres du cardinal Patrizi au cardinal-archevêque de Malines, du 11 octobre 1864, du 2 mars 1866 et du 30 août 1866.

prétentions superbes de la *Science allemande*. On sait avec quelle audacieuse confiance en eux-mêmes de faux théologiens se croyaient enfin arrivés à une intelligence complète des dogmes, à une explication strictement philosophique des mystères. On sait ce que la foi de l'Eglise avait à subir d'altérations de leur part, au sujet de la Trinité, de l'Incarnation, de l'origine de l'homme et de sa nature. On sait comment ils traitaient de haut les Saints-Pères, les plus illustres Docteurs, les savants révérés de tout le Moyen-Age, les Congrégations pontificales, et même les Lettres et Brefs apostoliques. Pie IX a rendu au monde catholique l'immense service de réprimer de tels excès. Les disciples d'Hermès, les Günther, les Baltzer, les Frohschammer, se sont vus condamnés de la façon la plus décisive, et les sentences portées contre eux ont dégagé la sainte théologie des perfides embrassements où le rationalisme voulait l'étouffer (1).

Cependant le Pontife voyait les années de son règne approcher du terme que l'on croyait fixé par la Providence à l'apostolat des successeurs de Pierre; et ses travaux, ses tristesses, ses afflictions sans nombre, ne pouvaient guère lui laisser alors l'espoir de dépasser ce quart de siècle que nul Pape avant lui n'avait même atteint. Il voulut donc concentrer, dans une lutte suprême et dans un effort qui serait peut-être le dernier de sa vie, toute l'énergie qu'il avait mise depuis près de vingt ans à combattre l'une après l'autre les erreurs de son temps. Ce vieil et indomptable athlète

(1) Lettres à l'archevêque de Cologne, du 15 juin 1847, à l'évêque de Breslau, du 30 avril 1860, à l'archevêque de Munich, du 11 décembre 1862 et du 21 décembre 1863.

les défie cette fois toutes ensemble. Lui-même les range en ordre de bataille et leur assigne à chacune son poste de combat. Et contre ces quatre-vingts propositions réunies dans un *Syllabus* à tout jamais fameux, il lance d'une main qui ne sait pas trembler les foudres les plus éclatantes du génie de l'homme et de l'esprit de Dieu. L'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864 a réveillé la terre endormie qui se laissait imposer, comme autrefois, une tour de Babel, une insulte à Dieu, un démenti à sa révélation. La confusion des architectes et des ouvriers dure encore ; leur rage n'est pas calmée ; qu'importe ? La tour est foudroyée et ils ne la relèveront pas. Le complice involontaire mais très-utile qu'ils s'étaient découvert et ménagé dans l'Eglise même, le *catholicisme libéral*, moins solennellement frappé peut-être, n'a pourtant pas échappé au regard si clairvoyant de Pie IX. Il s'est vu lui-même poursuivi, démasqué, hautement dénoncé par la parole apostolique ; et qui pourrait taxer d'exagération l'espérance que nous avons de le voir demain s'agenouiller, vaincu et repentant, devant le tombeau de notre suave et magnanime Docteur ?

Ah ! qu'il eût été moins grand s'il se fût plié aux conseils timides qui certes ne lui ont pas manqué ; si, par exemple, au Concile du Vatican, il se fût borné à enseigner sans condamner ; si ses définitions, comme quelques esprits le voulaient, n'eussent pas été sanctionnées par des anathèmes ; si sa main, à qui les clés avaient été remises, n'eût pas su tenir aussi le glaive ! Mais il l'a porté, ce glaive spirituel de Pierre, cette épée apostolique de Paul ; et notre âge de défaillances,

de conciliations imprudentes, de compromis pusillanimes, a vu un Pape de la lignée des Léon, des Grégoire-le-Grand, des Urbain II et des Grégoire VII. Grâces et gloire à Dieu pour cet excellent bienfait, « super inenarrabili dono ejus ! »

III.

Prédicateur et défenseur du dogme sacré, à l'égal de ses plus illustres devanciers, Pie IX nous semble avoir contribué, comme nul d'entre eux, au *progrès* légitime, à l'évolution providentielle de la foi et de la théologie. Les controverses des derniers siècles, soit avec les hérétiques et les philosophes, soit entre les diverses écoles catholiques ; les travaux patrologiques et critiques si abondamment et si heureusement accomplis depuis le Concile de Trente ; l'Esprit de Dieu surtout qui souffle où et quand il veut, avaient préparé le monde chrétien à cette grâce de choix. Mais pour la répandre sur l'Église, avec la douceur et l'opportunité qui caractérisent les dons surnaturels, il fallait un long pontificat, un Pape plein d'autorité, un épiscopat intimement uni, un troupeau tendrement et inséparablement attaché à son pasteur, de grandes erreurs et de grandes calamités aussi qui fissent toucher du doigt l'absolue nécessité de l'intervention d'en haut dans les choses d'ici-bas. C'est l'histoire même du règne de Pie IX.

La révolution universelle, qui l'a chassé de Rome et l'a obligé de fuir à Gaëte, amène, sur tous les lèvres catholiques, le vœu d'entendre des siennes la défi-

nition du dogme de l'Immaculée-Conception de la très-sainte Vierge. Les théologiens se remettent à l'œuvre sous son inspiration; les évêques sont consultés dans le monde entier ; la tradition d'autrefois et la tradition présente de l'Église se trouvent dans la plus exacte conformité. Et, par la Bulle *Ineffabilis* du 8 décembre 1854, Pie IX précise tout d'abord les dogmes du Péché originel, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Maternité divine de Marie. Il répand non moins de clarté sur la Foi catholique, sur son développement à travers les âges, sur la nature et les conditions d'une définition dogmatique, enfin sur l'autorité doctrinale du Pontife romain dont il déclare implicitement, et par le fait même de son jugement solennel, que la valeur est véritablement souveraine et la certitude absolument infaillible (1). Enfin, il décide sans appel et pour jamais la question si débattue du privilége de la Vierge en sa Conception : elle n'a pas été seulement sanctifiée avant de naître, mais elle a été rachetée avant que d'être ; et en vue des mérites de son Fils, le divin Rédempteur, elle a été préservée de la tache originelle. Quelle lumière projetée sur tous nos mystères ! Quelle démonstration de l'essentielle distinction du bien et du mal, de la grandeur de Dieu, de la perfection de l'ordre surnaturel !

Un semblable progrès dogmatique s'accomplissait cependant sur d'autres points de la révélation. La théorie du Sacrement de mariage, obscurcie par les

(1) Dès avant la définition du Concile du Vatican, le Bréviaire romain pouvait justement dire que Pie IX avait proclamé l'Immaculée-Conception « supremo et *infallibili* suo oraculo. » (*Office* du 8 décembre, leçons du 2e nocturne.)

légistes et par les lois civiles qu'ils avaient dictées, s'était faussée dans beaucoup d'écoles de théologie. On s'y persuadait qu'il existait, entre chrétiens, un contrat matrimonial réellement valide quoique purement civil ; que ce contrat relevait de l'autorité laïque aussi bien que de l'Église, et que les princes pouvaient, par conséquent, y mettre tels empêchements essentiels qu'ils jugeraient bons; que le sacrement, consistant dans la bénédiction nuptiale, ne faisait que s'ajouter au mariage civil dont il se distinguait totalement. — Il est vrai que le saine doctrine n'avait point perdu tout empire et qu'elle avait constamment été soutenue par le Siége Apostolique (1). Mais il est également vrai qu'il y avait urgence à la dégager des ténèbres où elle paraissait de plus en plus se dérober au regard des fidèles. Par sa sentence contre l'américain François de Paule (2) et contre le piémontais Nuytz (3), par sa lettre italienne au roi Victor-Emmanuel (4), par les allocutions consistoriales du 27 septembre 1852 et du 17 décembre 1860, enfin par la publication du *Syllabus*, Pie IX a mis en pleine et définitive lumière ce point si considérable de la doctrine catholique. Il a montré comment les racines mêmes de la société civile plongent dans le sol du christianisme ; combien l'Église et ses sacrements sont nécessaires à la famille telle que le Rédempteur l'a voulu constituer ; où s'arrête le pouvoir humain, et dans quelle mesure légitime les

(1) Voir, par exemple la décision de la S. Pénitencerie du 1er juin 1824, les encycliques *Traditæ humilitati* de Pie VIII et *Mirari vos* de Grégoire XVI.

(2) 10 juin 1851.

(3) 22 août 1851.

(4) 9 septembre 1852.

éléments sociaux sont indépendants de lui ; avec quelle sagesse le droit canonique a réglé de tout temps la législation relative au mariage; de quelle manière enfin la question théologique du ministre de ce sacrement doit-être résolue dans nos écoles.

Presque aussitôt, l'attention du Souverain-Pontife se porta sur deux dogmes des plus essentiels, celui de l'Église et celui de la Foi surnaturelle. Les causes que nous avons déjà indiquées, l'influence de l'Esprit divin, les discussions théologiques des siècles précédents, les erreurs contemporaines, nous conduisaient ici encore à une solution ardemment désirée. Et maintenant instruits par les actes de Pie IX au sujet du traditionalisme, de l'ontologisme, du semi-rationalisme de certains théologiens allemands; éclairés par les condamnations des Congrégations romaines, par le *Syllabus*, par les deux premiers décrets dogmatiques du Concile du Vatican, nous savons exactement le rôle de la raison et de la grâce dans la préparation et dans la production formelle de l'acte de foi; nous savons quelles infranchissables barrières sont fixées à l'esprit humain dans l'étude et l'explication scientifique des mystères ; nous savons l'utilité et le danger de la philosophie pour les théologiens catholiques; nous savons à quel degré d'autonomie les sciences humaines peuvent prétendre en face de la révélation ; nous savons quels progrès il faut poursuivre et réaliser dans l'intelligence des dogmes. Mais surtout les incertitudes théoriques ou pratiques d'autrefois sur la nécessité d'entrer dans l'Église catholique pour être sauvé; sur l'obligation d'y persévérer sans que jamais l'on

puisse trouver de justes motifs de remettre en question son adhésion aux vérités qu'elle enseigne; sur les marques certaines auxquelles on la distingue des sectes hérétiques ou schismatiques ; sur le caractère de son gouvernement qui est véritablement une monarchie sans libéralisme ni parlementarisme ; sur le plein pouvoir qui appartient à son Chef, d'enseigner, de commander, de paître immédiatement tout le troupeau confié à sa garde ; sur le sens de la tradition patrologique et conciliaire par rapport à son autorité doctrinale; sur la véritable et vivante règle de foi établie par Jésus-Christ; sur l'organe principal de l'infaillibilité dans la société chrétienne ; sur les conditions, l'objet, la nature, l'étendue de ce privilége : toutes ces incertitudes, dis-je, ont absolument cessé, et il a suffi de vingt ans à Pie IX pour délivrer l'Église de doutes et de controverses qui la fatiguaient depuis plusieurs siècles.

Il y eut bien quelques hésitations d'abord : on se demanda çà et là si l'on ne pourrait pas tergiverser encore et prolonger la résistance ou l'abstention, jusqu'à la reprise du Concile sous un nouveau Pontife. Mais la déclaration faite par le cardinal Antonelli au nom de Pie IX (1) et la mention formelle du dogme de l'infaillibilité pontificale dans la profession de foi du pape Pie IV (2), devaient achever bientôt de dissiper les derniers nuages. La postérité admirera cette subite et complète illumination des âmes ; et en remarquant, dans l'histoire de la théologie, cet étonnant pas-

(1) Lettre au Nonce de Bruxelles, du 11 août 1870.
(2) Décret du 20 janvier 1877.

sage de l'état de guerre à l'état de paix, du trouble à la tranquillité, de la division à l'unité, de la probabilité à la certitude, de l'opinion à la foi, elle glorifiera en Pie IX l'un des plus puissants instruments que la Providence de Jésus-Christ sur son Église ait jamais daigné prendre à son service. Celui qui écrit ces pages, et qui voudrait mieux témoigner de son amour envers le grand Pie IX, entrait aux études théologiques au moment où l'incomparable Pontife, ayant rappelé au monde la réalité du péché originel, en combattait les tristes résultats, l'orgueil surtout et l'ignorance, dans tel et tel cercle de la *docte* Allemagne. Le ciel alors n'était point serein; les cœurs dévoués au Saint-Siége avaient plus de foi en lui que d'espoir dans l'avenir; l'on savait bien qu'il triompherait, mais l'on ne pouvait deviner par quels moyens ni croire que ce dût être bientôt. Le monde était si aveugle à la lumière révélée, si complétement détaché de l'Église, si oublieux du Christ et de son Vicaire, que nous demandions parfois au divin Maître s'il ne devrait pas faire de sa puissance et de sa doctrine une nouvelle et miraculeuse révélation. Il l'a faite par Pie IX, et plus grande, plus vive, plus pénétrante, qu'on ne l'eût imaginé. Le domaine de la lumière s'est immensement accru; celui des tenèbres a diminué d'autant; et « le peuple qui était assis dans l'ombre s'est vu entouré d'une éclatante splendeur, » la splendeur du Verbe rayonnant par l'enseignement du Pape !

IV.

Dans l'univers catholique, ce sont les théologiens qui ont bénéficié davantage de la mission doctrinale de Pie IX. Aucune branche des sciences ecclésiastiques n'a manqué de participer à la sève plus énergique et plus abondante qu'il a fait circuler dans le tronc même de l'Église. Nouveau Damase, il a tant aimé le berceau d'où est sortie la Rome chrétienne; il a tant fait pour les catacombes, les basiliques primitives, les monuments épigraphiques et littéraires de nos ancêtres dans la foi; il a si bien encouragé les de Rossi, les Garrucci, les Tongiorgi, les Visconti, que l'archéologie sacrée, à peine entrevue et seulement ébauchée avant lui, est devenue l'une des sciences les plus utiles à cultiver parmi nous. Nous voyons déjà ce qu'elle apportera d'utilité sérieuse à l'étude des Pères et à la reconstruction de l'histoire ecclésiastique sur des bases à la fois plus larges et plus solides. Ce goût de l'antiquité ne s'est point réduit à la recherche des monuments des quatre ou cinq premiers siècles ; il s'est étendu aux âges suivants, et à défaut de catacombes il a passionnément embrassé l'étude des archives et des bibliothèques. La défense de l'Église y a considérablement gagné ; et l'on aura vu, en France principalement, sous le Pontife que nous pleurons, presque tous les amis du passé et des travaux historiques, devenir aussi les amis respectueux, sinon les fils obéissants, de l'Église romaine.

Nul besoin, pensons-nous, de rappeler quels tra-

vaux Pie IX a fait entreprendre et réussir en histoire, en philosophie, en théologie biblique, patristique ou spéculative ; ni de quelle façon il a su récompenser les congrégations religieuses et les savants qui ont servi ses projets. C'est lui qui a doté l'Église de ces *Revues* catholiques, si répandues aujourd'hui en Italie, en France, en Allemagne, en Belgique, dans l'Europe entière, rivalisant entre elles de courage et de piété, et s'efforçant de dépasser, s'il était possible, leur sœur aînée si tendrement chérie de Pie IX, la *Civiltà cattolica* qui fut l'une de ses meilleures consolations après avoir été le fruit d'une de ses inspirations les plus heureuses.

Tous ses actes pontificaux : institution de la hiérarchie épiscopale en plusieurs pays, conciles provinciaux et concordats, proclamation de l'Immaculée Conception, protection des droits de l'enfance chrétienne et des effets canoniques du baptême dans l'affaire Mortara, défense du pouvoir temporel du Saint-Siége, publication dn *Syllabus*, rétablissement de l'unité liturgique, protection spéciale accordée aux rites orientaux, canonisations nombreuses, fréquentes réunions de l'épiscopat à Rome, tenue d'un Concile général et définition de l'infaillibilité pontificale, patronage du monde catholique confié à saint Joseph, déclaration de trois Docteurs de l'Église, développement du culte du Sacré-Cœur, faveurs accordées à nos congrès et à nos associations, approbation de nouvelles congrégations religieuses, — tous ses actes ont fait éclore une littérature théologique et juridique dont nos revues et nos journaux ne suffisent pas à dresser le catalogue.

Et qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit pas ici d'un mouvement exclusivement polémique, absorbant la meilleure part des forces et des travaux de l'Église. Sans doute, la polémique est toujours nécessaire, et même après la lutte ses œuvres conservent de leur prix. Mais le développement des dogmes, le progrès de leur intelligence sont de beaucoup préférables. Or, en comparant le règne de Pie IX avec ceux de ses prédécesseurs les plus directement mêlés au mouvement religieux de leur temps, on observera que si notre bien-aimé Pontife a moins condamné de propositions, il a défini plus de vérités, et que ses théologiens, ses fils dévoués, ont répandu plus de bonne semence dans les sillons du Père de famille qu'ils n'en ont arraché d'épines et d'ivraie. Et, encore une fois, c'est là, au point de vue scientifique, un avantage très-considérable. Il s'est manifesté surtout par le retour aux traditions, trop négligées depuis deux cents ans, des écoles du Moyen-Age. Pie IX y a contribué de tout son pouvoir ; et s'il nous a naguères recommandé de ne point nous diviser en deux camps ennemis pour des questions de philosophie qui du reste ne manquent pas d'importance, son unique but a été d'empêcher que cet heureux retour ne s'égarât dans des sentiers de traverse avant que d'avoir atteint au centre de la méthode, au foyer de la vérité que nous devons reconquérir.

Et que n'a-t-il point fait pour nous rendre ces traditions et ces gloires d'autrefois ? A Rome, la fondation du Séminaire Pie et de plusieurs maisons de hautes études pour les clercs étrangers, comme le Séminaire

français, le Séminaire-Pie anglais, le Séminaire américain du Sud ; à Naples, les précieux encouragements donnés au Collége Théologique illustré par Sanseverino et ses disciples ; à Vienne, la réorganisation, sur des bases vraiment catholiques, de la faculté de théologie où allaient enseigner le futur cardinal Guidi et l'éminent P. Schrader ; à Dublin, l'inauguration d'une Université qui ne manquera pas un jour de prendre son essor ; en Allemagne aussi, les courageuses tentatives faites dans le même dessein ; en Amérique, à Québec, l'institution de l'Université-Laval ; en France, le privilége d'abord accordé à certains prélats de donner les grades canoniques dans leurs séminaires, et de conférer le doctorat lui-même en synode provincial ; puis l'approbation délivrée à la Faculté de Théologie de Poitiers ; un peu plus tard, l'érection canonique de l'Université de Lille et de celle d'Angers ; enfin, ces conseils, ces exhortations, ces exemples, sans cesse donnés aux évêques pour le gouvernement de leurs séminaires, pour le choix des livres classiques, pour la fréquentation des divins sacrements par les élèves, pour la protection de ces jeunes gens contre les périls des vacances : quels innombrables et efficaces bienfaits de Pie IX envers la science sacrée !

L'un des plus importants de tous, c'est la direction doctrinale imprimée aux savants catholiques : historiens, théologiens, philosophes, écrivains ascétiques. Les condamnations portées contre Günther, Baltzer et Frohschammer, les propositions souscrites par les traditionalistes de France et de Belgique, servaient déjà de frein aux excès de l'esprit propre. Le congrès de

Munich fournit au Pape l'occasion de préciser mieux encore l'obéissance respectueuse, l'intime soumission, la confiance filiale, que l'on doit au Saint-Siége et à l'épiscopat ; le devoir où l'on est d'accepter sincèrement les doctrines communes parmi les théologiens et les fidèles, encore qu'elles ne soient pas définies ; l'autorité réelle des Congrégations romaines, les périls de certains congrès dont l'initiative vient d'en bas, quand elle devrait exclusivement procéder d'en haut ; le côté ridicule enfin, non moins que dangereux, de cette vanité puérile qui pousse trop de savants à s'imaginer que rien ne se fit de bon, rien ne se construisit de solide, rien ne se connut de vraiment scientifique, avant leur apparition dans tel gymnase ou dans telle Université (1).

On se souvient du grave avertissement donné aux érudits qui s'occupent de critique historique et d'archéologie (2). Le Pape blâmait l'excessive liberté dont nous pourrions être tentés d'user dans la discussion des monuments et des traditions ecclésiastiques les plus respectables ; il nous prémunissait contre le danger d'oublier la vigilance et la prudence surnaturelles dont l'Eglise ne se départ jamais dans le gouvernement des âmes, dans l'enseignement de la doctrine, dans l'organisation du culte divin ; il nous interdisait ces procédés qui finiraient par mettre en péril les documents et les titres les plus essentiels de la révélation même, comme de toute science historique. Pie IX, par sa fermeté, nous a pour longtemps préservés de ce péril

(1) Lettre du 21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich.
(2) *Monitum* du 1er septembre 1870.

et nous a marqué la voie certaine, la voie royale, à suivre dans les recherches d'érudition.

La science ascétique lui doit pareillement une sincère reconnaissance pour l'avoir mise en garde contre des vues téméraires, et contre un genre de dévotions peu conformes à la théologie spéculative (1). Et de même que le titre de Docteur de l'Eglise, décerné par Pie IX à saint Hilaire et à saint Alphonse de Liguori, nous avait rappelé les vrais principes en matière de dogmatique et de morale, ce titre tout récemment accordé à saint François de Sales nous a montré en quoi consiste la véritable piété, et quelles sont les règles d'une bonne direction spirituelle. Ainsi notre grand Pontife devait, jusqu'à la dernière heure, illuminer le monde des âmes, comme le soleil qui ne s'éteint point dans le ciel et qui ne cesse d'éclairer la plaine qu'après avoir disparu complètement derrière les montagnes.

V.

Et maintenant le faut-il pleurer, ce glorieux et infaillible Docteur ? Ou bien plutôt ne faut-il pas se réjouir de le voir entré dans la bienheureuse et claire lumière dont le monde a reçu par lui de si vifs reflets ? Ah ! ce n'est pas sur lui que doivent couler nos larmes ; ce serait sur nous qui l'avons perdu. Mais parce que son enseignement ne périra point, parce que son flambeau ne sera pas éteint par les ténèbres, parce que ses conquêtes ne seront pas enlevées à l'Eglise son

(1) Avertissement du 28 janvier 1875.

immortelle héritière, notre douleur filiale ne doit pas demeurer sans consolations. En ce moment même, un rayon joyeux a percé la nue et séché les pleurs du peuple chrétien. Nous nous sommes relevés du tombeau de Pie IX pour acclamer Léon XIII sur son trône pontifical. Cette fois, non plus que dans le passé, non plus que dans l'avenir, Pierre ne nous a manqué. Nous l'avons reconnu dans le nouveau Pontife. Nous lui avons demandé la même doctrine, la même nourriture de nos esprits, la même sauvegarde de nos âmes. Et Pierre qui nous enseignait hier par la bouche de Pie IX a recommencé de le faire aujourd'hui par celle de Léon. C'est bien l'éternel accent du vrai, c'est bien l'immuable parole de la charité. O infaillible Docteur ! vous trouverez aussi sur nos lèvres l'impérissable acte de foi, et dans nos cœurs l'immortel acte d'amour que Jésus-Christ lui-même y a mis pour son Vicaire.

Lille, 20 février 1878.

Dr Jules Didiot.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

IDÉOLOGIE.

(Deuxième article.)

IDÉOLOGIE GÉNÉRALE.

§ I. — *Les idées sont des représentations conçues par l'esprit. Connaissances qui méritent le nom d'idées. Supériorité et continuité de la vie intellectuelle dans l'homme.*

L'homme ne peut pas connaître un objet sans que cet objet ne lui soit rendu présent, ou représenté en quelque manière.

L'objet peut lui être rendu présent soit par les sens extérieurs, soit par le sens intime.

Il peut lui être représenté par l'imagination, ou par une conception de son esprit.

C'est dans ce dernier cas seulement que l'objet de sa connaissance et sa connaissance elle-même prennent le nom d'idée.

Ainsi, *une idée est une représentation opérée par l'esprit. On donne aussi ce nom à l'objet ainsi représenté.*

C'est de la sorte que les philosophes définissent l'idée, et leur définition s'accorde en général avec l'usage que les hommes font du mot.

Pour que cette définition soit comprise, il faut expliquer ce qu'on entend ici par représentation, et montrer

dans une revue sommaire de nos connaissances, ce qui est idée, et ce qui doit être rapporté à une autre manière de connaître.

Je ne m'occupe dans ce paragraphe que de cette revue sommaire, et pour la faire plus commodément, je choisis d'abord un exemple très-simple, où l'esprit n'ait qu'un petit nombre d'éléments à considérer, l'exemple du cercle.

Je suppose un cercle parfait présent à ma vue. Ce sera par exemple une des bases d'un cylindre circulaire droit.

La circonférence de ce cercle a sa courbure uniforme, et de telle valeur précise. C'est une forme qui affecte ma puissance visuelle comme ne le ferait pas une autre courbure plus ou moins prononcée, ou une courbure variée.

La connaissance que j'acquiers de cette courbure particulière au moyen de la vue, est une *connaissance de présence sensible*.

Lorsque le cylindre aura disparu, je pourrai raviver cette connaissance au moyen d'une *représentation de l'imagination*.

Mais mon esprit ne s'arrête pas là. D'abord, la connaissance dont il est question, en tant que connaissance d'une vérité, plaît à l'esprit comme toutes les autres au simple titre de bien de l'esprit; et cette affection d'un ordre supérieur est déjà un phénomène suprasensible. Elle résulte, en effet, de la perception d'un objet qui n'affecte point la vue, de la connaissance d'une vérité.

Supérieure à la sensation, cette connaissance n'est cependant pas encore une connaissance par idée; car je n'ai pas besoin de me représenter la vérité qui est son objet. Elle est là présente devant moi, dans sa forme particulière.

Davantage : je distingue dans le cercle un autre objet également suprasensible, et d'un ordre encore plus relevé : la régularité, la belle simplicité, en un mot, la beauté de la courbure perçue par mes yeux. Cette beauté qui m'engage à la contempler, est encore connue par présence et non par représentation idéale.

Enfin, je fais abstraction de la grandeur particulière de cette courbure, et je me représente en esprit non plus telle courbure, mais la courbure avec son caractère d'uniformité, indépendant de la grandeur du rayon, et susceptible d'être réalisé dans une infinité de cercles de rayons grands ou petits. Cette courbure universelle évidemment n'est pas présente à mes yeux du corps; mais elle l'est à l'œil de mon esprit, au moyen d'un travail représentatif de cet esprit, que nous étudierons dans la suite. La connaissance que j'en obtiens ainsi est une *idée*, et ce nom se donne également à la courbure universelle du cercle, en tant qu'elle est représentée en esprit.

Poursuivons. Le phénomène produit sur ma vue par le cercle coloré, je suppose, en rouge, a une cause substantielle actuellement agissante, et cette cause, quelle qu'en soit la nature, m'est rendue présente par son action lumineuse. Je la connais donc par présence, et non par idée : *nouvelle connaissance suprasensible;* car évidemment ce n'est point l'œil, mais bien la raison, qui, pénétrant la nature du phénomène dont ma rétine est ébranlée, y découvre l'effet d'une cause présente, substantielle, se révélant par sa clarté.

Je continue à regarder le cercle : ni sa clarté, ni sa couleur ne changent sensiblement; et si je le touche, j'en éprouverai la même impression de température et de résistance. Je puis poursuivre l'épreuve, et je m'assurerai que rien n'a changé. Cependant toutes ces obser-

vations sont incapables de m'assurer toutes seules que c'est la même substance qui en est l'objet ; car cette substance ne m'est pas présente en tant que persistante ; et il ne répugne pas absolument que diverses causes se succèdent pour continuer les mêmes phénomènes. Je dois pour trancher la question, recourir à ce qui se passe en moi, à l'analogie, à quelque raisonnement semblable à celui qui a été fait dans une autre étude. Dès que j'ai acquis la certitude de la permanence de la substance, je m'en fais une représentation : *j'ai l'idée de la substance permanente du cylindre.*

Je puis faire bien d'autres remarques et bien d'autres études sur le cercle ; j'y rapporterais la géométrie toute entière, avec tous ses progrès, passés ou futurs. En particulier, je puis rapprocher l'idée du cercle de l'idée plus générale de courbe du 2e degré ou de section conique. Celle-ci est elle-même comprise dans l'idée de courbes algébriques, au dessus desquelles s'élèvent dans des ordres sans fin, des courbes transcendantes. C'est une image des espèces, des genres, des ordres de la nature, et elle me donne ouverture dans les régions de l'indéfini. Evidemment, je suis ici dans le monde des représentations de l'esprit, ou des idées : du moins tant que je m'en tiens aux caractères généraux, comme je m'en suis tenu tout-à-l'heure à la courbure uniforme du cercle.

Je prends maintenant un exemple plus universel et plus complexe.

Les êtres de la nature agissent diversement et continuellement sur nos divers sens, sur la vue en particulier. Chacun de ces sens est disposé exprès pour recevoir une sorte d'actions qui échappe à tous les autres, et pour annoncer une sorte de causes substantielles. De là diverses connaissances sensibles de phénomènes, et

diverses connaissances suprasensibles de substances tantôt les mêmes, tantôt séparées. J'en reconnais l'identité et les diversités, les variations et la permanence, en comparant les phénomènes avec ce qui se passe en moi-même, comme il a été expliqué ailleurs. La simple présence, les manifestations phénoménales extérieures ne suffiraient pas. Il me faut un travail de la raison, des représentations de l'esprit, des connaissances en idée. Tout cela a été expliqué quand il s'est agi de passer de la connaissance de nous-mêmes à celle des êtres de la nature.

Lorsque j'ai ainsi séparé les êtres les uns des autres, en telle sorte que je puisse les étudier tantôt séparément, tantôt dans les groupes naturels qu'ils forment et dans leurs rapports, un spectacle ravissant émeut toute ma personne par le concours des sens et de la raison. C'est l'éclat et la variété des couleurs ; c'est le repos et le mouvement ; c'est la vie, la grandeur, la puissance, l'ordre ; ce sont des proportions et des rapports convenables, des moyens qui vont à leurs fins, des lois simples qui assurent la continuité et la stabilité des choses. C'est l'unité formée par tant d'êtres complexes et mobiles ; et cette unité annonce à ma raison une autre unité qui l'a faite et qui la maintient. Une intelligence seule peut entendre le divin langage que tient constamment l'univers.

Tandis que l'esprit de la brute ne découvre dans les effets sensibles et dans les actions qui l'atteignent, que ce qu'il y a de particulier, et ce qui peut servir à ses grossiers appétits, à ses matérielles opérations, l'esprit de l'homme perçoit, outre ces propriétés utiles, des choses infiniment plus relevées : la vérité, le bien, la finalité, la beauté, le cours réglé de toutes choses. Il faudrait reprendre la cosmologie toute entière pour dire

ce qu'il y a de représentatif et d'idéal dans ces connaissances. Cependant on peut le signaler en traits généraux.

1° Tout ce qui affecte le sens, tout ce qui est susceptible de l'ébranler et de lui causer du plaisir ou de la douleur, comme la couleur, l'odeur, la convenance aux appétits, appartient à la connaissance sensible, et toutefois est une donnée qui prépare les connaissances supérieures. La connaissance de l'homme est, dans toutes ses branches, d'un ordre supérieur à celle de l'animal. De plus, si dans le mot sens on comprend le sens intime, on embrasse déjà toute une classe de phénomènes simples, qu'un principe simple et intelligent peut seul saisir : la spiritualité de l'âme est révélée.

2° Les phénomènes eux-mêmes, les faits sensibles et instantanés dont nous venons de parler, ont entr'eux des relations qui constituent les deux grands ordres de l'espace et du temps. Ils sont tous pénétrés d'ordre, de convenance, de beauté. Le nombre, le poids, la mesure ont présidé à leurs manifestations. Tous sont vrais d'une vérité éternelle. Tous révèlent des causes substantielles et bonnes. La raison seule saisit ces choses ; mais elles sont rendues présentes dans les données sensibles et en telle sorte que l'intelligence n'a pas à transformer ces données pour préciser les choses dont nous parlons. Nous ne sommes donc pas encore dans la classe des idées. Pénétrons davantage.

3° Ces substances sont permanentes : elles ne peuvent être rendues présentes comme telles. Nous l'avons prouvé. Les phénomènes ont leurs lois constantes, et c'est encore la raison qui doit en suivre le cours continu, en découvrir l'expression mathématique : nous sommes dans l'ordre des idées.

4° Par delà, l'intelligence conçoit à l'indéfini des êtres

échelonnés sur des ordres plus relevés, et par delà encore, comme nous l'examinerons tout spécialement, elle conçoit l'infini. C'est l'ordre idéal à son sommet.

5° Une 3e sorte d'idées doit fixer ici et fixera encore dans l'étude suivante notre particulière attention.

La raison remarque une profonde différence entre les propriétés qu'un même être lui présente. Bien que ces propriétés soient inséparablement unies les unes aux autres, elle les distingue, dis-je, par un travail d'*abstraction* qui lui est propre, en propriétés essentielles et en accidents ; et il lui est loisible de fixer séparément par la même abstraction, son attention sur les unes ou sur les autres. Elle les retient ainsi séparées dans la mémoire. Et puis, chacune des propriétés particulières qu'elle a reconnues dans un être, est rattachée par elle à un type général qui a son nom commun. Par exemple, la blancheur particulière d'un mur qu'elle a devant elle est rapportée au type général de couleur blanche, et elle dit que le mur est blanc, retenant dans l'imagination la nuance de blancheur qui est propre au mur. De même, dans l'exemple du cercle examiné ci-dessus, la courbure particulière de la circonférence est rapportée au type de courbure uniforme qui caractérise cette figure. Ensuite, les types sont groupés et classés dans des ordres plus généraux ; et de la sorte, toute la nature et tous les êtres se trouvent former d'immenses chaînes reliées entr'elles sous l'empire de la cause universelle.

Autant de fois l'esprit considère un même objet, autant il s'en fait de représentations plus au moins dissemblables, parce qu'il n'y considère pas deux fois de suite les mêmes choses, et qu'il est d'ailleurs incapable de tout considérer. Toutes ces représentations sont incomplètes et abstraites ; mais elles ont chacune leur vérité objective, comme nous le montrerons. Elles se fixent dans la

mémoire, en raison de l'attention qu'on a donnée à leur objet, et l'esprit peut les reproduire en l'absence de l'objet.

Il est digne de remarque que nous acquérons deux sortes de connaissances des objets présentés par les sens, et cela indépendamment du travail d'abstraction dont nous venons de parler. Ainsi, une personne est présente devant vous. Vous la voyez de vos yeux, par la grande variété de ses accidents extérieurs ; sa parole frappe vos oreilles; vous la touchez de vos mains. Tout cela appartient à la connaissance sensible proprement dite.

En même temps, son existence actuelle est présente avec sa substance à l'œil de votre raison. Il en est de même de plusieurs qualités actuelles de son corps : de sa beauté, de la noblesse de ses traits, de son port majestueux, de son langage animé, insinuant, pathétique. Pour connaître ces choses telles qu'elles sont dans le particulier, vous n'avez nul besoin de vous les représenter ; elles s'offrent elles-mêmes à vous, et il vous suffit pour les saisir, de voir, d'entendre, et d'avoir une intelligence. Elles sont pareillement contenues dans la lumière et dans les ondes sonores qui vont frapper l'œil et l'ouïe d'un animal ; mais c'est bien en vain. L'animal ne les aperçoit pas, ou du moins il n'en apprécie pas la nature ; elles ne l'impressionnent qu'en raison de la vivacité plus ou moins grande avec laquelle elles ébranlent sa sensibilité matérielle.

Malgré cette supériorité de la connaissance humaine dont nous parlons, ce n'est point une connaissance d'idée : du moins, à s'en tenir à la définition de la philosophie, et à l'usage. Bien que l'existence substantielle de la personne et les qualités supérieures dont il vient d'être question ne puissent être perçues que par l'intel-

lect, on ne dira pas que vous obtenez l'idée de ces choses, lorsqu'elles vous demeurent présentes sous leurs formes individuelles et accidentelles. On dira qu'elles vous sont présentes, ce qui vous dispense de vous les représenter. Lorsque vous vous en rappellerez le souvenir, ce ne sera point encore par l'idée, mais par la représentation de l'imagination.

Jusqu'ici, il n'est encore question que des connaissances que nous procure la simple présence. Pour arriver aux idées sur la personne de l'homme, il faut passer à un autre ordre d'opérations.

Outre que vous avez devant vous telle personne avec sa taille, sa physionomie, son langage animé, que votre mémoire vous rappelle ce que vous en avez vu autrefois, si vous l'avez fréquentée, il s'est fait sur ces données et sur leurs liaisons, leurs analogies, un travail de synthèse et d'abstraction, qui, cette fois, vous a donné par représentation, une idée de sa nature spécifique, et de son caractère individuel ; de son tempérament, de ses aptitudes, de ses passions, de ses habitudes : vous avez conçu l'idée de la personne, et l'on dit, en effet, que vous en avez l'idée.

Ce travail est suprasensible à deux points de vue : 1° par la supériorité de son objet ; 2° parce qu'il est plus indépendant des données sensibles que celui qui consiste à simplement regarder les éléments supérieurs contenus explicitement dans ces données. La conception des idées est le labeur propre de l'esprit humain. C'est par elle qu'il connaît la nature spécifique des êtres au milieu desquels il vit. C'est là qu'il montre sa puissance, et aussi son indigence ; car ce travail même nous apprend que la nature des choses ne nous est point dévoilée. Elle se dissimule sous de mobiles accidents, et c'est une conquête à remporter sur les données particulières qui

semblent faites pour en dérober la connaissance. Connaître ainsi le suprasensible dans le sensible, abstraire la nature des accidents, a été donné par la scholastique comme la marque la plus distinctive de l'esprit humain. Nulle part les sens et la raison ne concourent avec la même plénitude. Les sens débutent. La raison suit, éclairée par cette lumière des idées que la face de Dieu lui envoie.

Je reprens la revue de nos connaissances.

L'homme est toujours présent à lui-même par tout ce qu'il éprouve, par ses pensées et par ses résolutions. Il ne connaît donc pas ces choses ni la durée de sa propre existence par idée. Mais de ces connaissances renouvelées et rapprochées il conclut qu'il est capable de sentir, de penser, de vouloir ; qu'il est une cause de telle puissance ; qu'il demeure identique à lui-même ; qu'il est une unité de nature et de personne, composée de deux substances incomplètes, l'une simple, l'autre composée. Bien que ces connaissances soient acquises par des jugements, elles ne laissent pas d'être représentatives et idéales pour tous les hommes. Elles entrent, dis-je, dans l'idée complexe que nous nous faisons de nous-mêmes.

Un peintre conçoit un paysage. C'est une scène où tout paraît couleurs, ombre, lumière, c'est-à-dire objet des sens et de l'imagination. Mais si l'on en pénètre la nature et le mode de conception, on trouvera de toutes parts le travail représentatif constituant l'idée ; et en effet, tout le monde dit que l'artiste a l'idée de la scène qu'il a conçue. On dira également bien que le paysage conçu est empreint dans son imagination. Tâchons de faire la part de ces deux sortes de connaissances.

Tout d'abord, le peintre s'est mis dans l'esprit un genre de beauté physique. Il a voulu réaliser dans ce genre un type, et mettre dans ce type de l'ordre, de la variété, de la proportion, de l'éclat, une association d'ombres, de lumière, de couleurs qui plût à l'esprit par les yeux. Rien de cela s'il est créateur, ne lui devient physiquement présent, et il ne l'a jamais vu des yeux. L'imagination elle-même, faculté secondaire, n'a pas la puissance de concevoir ces conditions de la beauté. C'est donc l'intelligence qui les a conçues, et qui dirige l'imagination, afin qu'elle lui représente à sa manière le type désiré. Cette faculté lui offre d'abord toutes les nuances de couleur et de lumière, toutes les combinaisons que sa riche puissance est apte à représenter, et tout cela est perçu en images à la manière des imaginations ordinaires. Il n'est donc pas connu en idée. C'est alors que l'intelligence fait son choix, sous l'inspiration de son génie, et d'après l'idée particulière qu'elle s'est faite. Le tableau se forme, et se fixe devant elle au milieu d'une infinité d'autres vaguement conçus, qu'elle éconduit. Ainsi, l'esprit a conçu et dirigé. L'imagination a donné. De nouveau l'esprit l'a fixée, et elle a représenté l'ensemble du tableau. Elle le retient, pour le redonner aux moments voulus. Mais l'idée typique est toujours là qui préside, et qui empêche l'imagination de s'écarter.

Les mêmes raisonnements aboutissant aux mêmes conclusions se feraient sur un travail artistique quelconque, spéculatif ou pratique, sur l'élaboration d'un plan de conduite particulier ou général, que l'esprit conçoit pour un but quelconque. L'imagination aide à la conception par les images multipliées et sans ordre qu'elle présente, et elle retient l'objet conçu. Ce n'est point elle qui crée, qui ordonne, qui choisit.

Pour connaître un objet non présent à l'aide de son

analogue, une perfection à l'occasion d'un défaut, il faut également un travail de rapprochement, de comparaison, de conception qui ne peut se faire que par représentations. C'est donc par des idées que l'esprit s'élève sur l'échelle invisible des êtres ; et ces idées ne sont pas seulement suprasensibles, elles ne sont pas seulement comme les caractères spécifiques ou génériques, abstraites d'un objet sensible actuellement présent; elles sont formées dans une lumière plus haute, et par un acte d'une puissance encore plus relevée. Mais faute d'être soutenue par la présence de son objet, cette puissance ne connaît plus l'essence de cet objet que par des reflets ou des analogies. Ce n'est plus son objet propre.

Pour juger, l'esprit se met devant les yeux tantôt un sujet et un attribut, tantôt plusieurs jugements antérieurs, pour en tirer les conclusions que leur ensemble renferme implicitement. Assurément, le jugement n'est point une idée. C'est un acte d'affirmation. Mais cet acte porte sur des objets dont plusieurs doivent être d'abord conçus dans leur universalité, exprimés en termes généraux, et il exige des rapprochements que la présence n'opère pas, des comparaisons que ne font ni les sens, ni l'imagination. De là diverses sortes de représentations intellectuelles.

Les connaissances que nous venons de passer en revue sont acquises par un travail personnel. Il nous reste à examiner comment s'introduit dans ce travail intérieur le commerce de la conversation.

Quelque sorte de connaissances qu'il ait obtenues, soit par les sens, soit par l'imagination ou par l'esprit, l'homme pour la communiquer doit toujours employer des termes universels. Ces termes expriment donc des

idées, lors même qu'ils désignent des choses sensibles ; car rien d'universel ne saurait exister comme tel ; et ce qui n'existe pas ne peut pas se faire connaître à nous par sa présence.

Ainsi, un voyageur décrit une ville qu'il vient de visiter. Il parle de choses que son imagination lui présente, et qui ne sont pas pour lui des idées. Mais ces choses il se les est exprimées, et il les a qualifiées dans son esprit en termes universels. C'est aussi de la sorte qu'il les qualifie pour en communiquer la connaissance. Il les voit et il les fait voir dans l'universel qui les contient implicitement. Il a donc à la fois présentes à l'esprit des choses imaginées, et des choses conçues en idée. C'est chez lui l'imagination qui a précédé. Elle a succédé immédiatement à l'action des sens.

Son auditeur, lui, entend d'abord les termes génériques ; et pour entrer dans le sens de ces termes, il doit concevoir en idée l'universel qu'ils expriment. Ce n'est qu'en second lieu qu'on lui particularise les objets, et qu'on fait appel à son imagination. On lui dira, par exemple, que les murs de tel édifice sont en marbre blanc, et de telle nuance de blancheur. Mur, marbre, blanc, autant d'idées. Ce n'est que lorsque la nuance est déclarée, que l'imagination se fixe. Chez lui, c'est le travail de l'esprit idéalisant qui précède. Il précède encore à un autre point de vue ; car le langage ne peut pas si bien rendre les objets même sensibles, que l'auditeur ne soit obligé d'abord de se représenter *in confuso* différents objets analogues, qu'il détermine ensuite en y appliquant les qualités plus précises qu'on lui exprime. Mais à la fin, il se fait une représentation imagée du tableau qu'il a conçu, lorsqu'il s'est fixé aux dernières déterminations.

Cet exemple tiré d'une simple description imagée nous

fait voir avec évidence que tout le commerce social du langage humain est compénétré d'idées non moins que d'imaginations.

Il y a plus : il est une chose que tout homme de raison regarde de l'œil intérieur, soit qu'il pense, soit qu'il parle, soit qu'il écoute : la vérité. S'il pense, c'est pour saisir la vérité. S'il parle, c'est pour la mettre en lumière. Il veut la faire entendre, la faire goûter, la faire entrer dans l'âme de son auditeur ; et celui-ci, homme de raison, comme je le suppose, veut de son côté entendre, goûter, s'assimiler cette vérité, seul aliment de son esprit. Le cœur suivra, avec son amour du bien.

Mais qu'est-ce que la vérité, sinon le plus universel, le plus transcendant de tous les objets ? La vérité est un objet de représentation idéale, ou bien il n'y en a pas de tel.

L'esprit de l'homme se meut donc perpétuellement au sein d'une idée, et je pourrais y joindre l'idée de l'être et celle du bien. Il nage au sein de ces trois idées également transcendantes, comme le poisson dans son eau. La vérité est sa vie, et il le sait. Il sait qu'il n'a ni ne peut avoir d'autre bien, d'autre aliment, d'autre loi. Pour que la beauté le ravisse, il faut premièrement qu'elle soit vérité, et qu'elle brille à son esprit. L'erreur l'obscurcit. Le mensonge le souille : *Turpe est mentiri.*

Voilà ce qui le constitue intelligence, et ce qui le rend infiniment supérieur à l'esprit de la bête la mieux douée. Prouvez-nous, savants inconsidérés, qu'un animal, un seul, a donné une fois quelque signe de connaître et de goûter la vérité : nous vous accorderons qu'il est intelligent. Alors, en effet, il regardera au dedans la lumière du vrai. Mais si constamment il ne nous montre que des sens et des inclinations à leurs objets, si son langage ne consiste qu'en cris, en poses, en mouvements passionnés qui se peignent dans l'imagination et qui éveil-

lent de simples instincts, alors, tout en avouant qu'il est sensible, qu'il peut imaginer, combiner des sensations et des images en vue de la satisfaction des sens, nous serons bien forcés de dire qu'il n'a pas d'intelligence.

L'homme exerce son intelligence jusque dans la plus imagée de ses connaissances, parce qu'il y voit la vérité. L'animal est inintelligent jusque dans ses combinaisons les plus ingénieuses, parce qu'il n'y peut pas voir la vérité. A elle seule, cette différence fait le partage des deux règnes.

Puisque l'idée est une représentation de l'esprit et qu'en conséquence son objet tel qu'il est conçu n'est ni présent aux sens ni imaginé, elle n'appartient à aucun titre aux connaissances sensibles. C'est un produit de l'intelligence pure. Ni les sens, ni l'imagination ne concourent directement à sa formation.

Mais l'idée n'embrasse pas toutes les connaissances intellectuelles. Il en est d'autres, comme nous l'avons dit, où l'intelligence concourt avec les sens, ou avec l'imagination. Telle est la connaissance de l'existence substantielle des êtres qui agissent actuellement sur nos sens, et de leurs qualités supérieures aux phénomènes de sensation, comme l'ordre, les proportions, la beauté. Telles sont ces mêmes qualités perçues dans des objets de simple imagination. Un éclair d'un moment a sa beauté qui n'est vue que de l'esprit. L'arc-en-ciel faisant briller sur un sombre nuage sept bandes radieuses et d'une parfaite régularité, offre à l'esprit et non aux sens un spectacle qui le ravit. Mais les sens doivent agir avec l'esprit, et lui présenter l'image où il contemple des merveilles qui laissent les organes insensibles. C'est de même à l'esprit, par l'intermédiaire des sens, que dans chacune de leurs radiations instantanées, les cieux ra-

content la gloire de Dieu. Nonobstant son élément sensible et fugitif comme le phénomène, cette sorte de connaissances appartient bien à la vie de l'esprit ou de l'intelligence, et elle rentre dans la classe des connaissances suprasensibles. Pour la ranger parmi les idées, il faudrait entendre par *idée toute connaissance suprasensible*. On aurait alors cette simple division :

Connaissances des sens et de l'imagination ;
Connaissances par idée, ou suprasensibles.

Mais les connaissances suprasensibles ont leur subdivision naturelle, et il y a lieu de la leur conserver, et dans cette subdivision, l'idée occupe de beaucoup la plus noble place. Tout le commerce social est un commerce d'idées sans interruption possible. L'esprit est-il en présence du phénomène le plus instantané ? s'il veut prononcer un jugement sur ce phénomène, il doit avoir recours aux idées. Les idées sont les éléments de tous ses jugements, de tous ses raisonnements, et par conséquent de toute la science qu'il peut acquérir. Elles sont les éléments de ses plans et de toutes ses inventions.

Si l'on excepte l'infini, les objets des idées ont ce caractère général de n'exister pas, ou du moins de ne pas exister sous la forme où ils sont conçus. Envisagés dans leur généralité, ils appartiennent au monde des possibles. Les attributs divins eux-mêmes ne nous sont connus que par des analogies empruntées au monde de nos idées des objets finis, et par conséquent aussi, dans le sens qui vient d'être expliqué, au monde des possibles. C'est dans ce monde que se meuvent habituellement les spéculations philosophiques, et alors l'idéal et le possible deviennent deux termes synonymes. Ils ne le sont pas toujours ; et l'on doit se garder de poser en principe que l'un peut être pris pour l'autre, et que toutes les fois

qu'on parle d'un être conçu en idée, l'existence actuelle n'y est pas comprise.

On appelle *ordre idéal l'ordre des choses conçues en idée, soit qu'elles existent, soit qu'elles n'aient qu'une simple possibilité.* L'existence elle-même, quand on ne la resserre pas aux limites de l'observation, est l'objet d'une idée; et comme telle, elle est renfermée dans cet ordre. Nous nous proposerons au troisième paragraphe de rechercher jusqu'où cet ordre s'étend objectivement, soit en extension, soit en compréhension. Nous verrons quels rapports existent entre l'ordre des choses conçues en idée, et l'ordre des êtres qui existent, et nous examinerons si le passage de l'un à l'autre ne peut pas, en un certain cas, devenir légitime.

§ II. — *Nature de la représentation en idée.*

Tout le monde connaît plus au moins vaguement le sens du mot de représentation dont nous nous sommes servi continuellement, soit pour les connaissances en idées, soit pour les connaissances en imagination. Cependant il ne sera pas inutile de considérer la chose de plus près.

Se représenter, s'est se rendre présent à nouveau. Ou bien, s'est suppléer à une présence impossible, par quelque chose d'équivalent. Les représentations de l'imagination s'entendent dans le premier sens. Celles de l'esprit concevant des idées s'entendent dans le second sens, et c'est d'elles que nous parlons ici. Ce que nous en dirons s'applique avec un surcroît d'évidence aux représentations de l'imagination, et aux connaissances de simple présence.

Le mot de représentation a une signification naturelle qui s'accorde avec le sens intime, et il renferme un enseignement précieux. Il dit que par le travail intel-

lectuel de la formation de l'idée, l'esprit se procure à sa manière une sorte de présence intérieure de l'être qu'il conçoit. Et toutefois, il n'y a rien alors dans l'esprit de la nature de cet être idéalement considéré. Pour concevoir la courbure uniforme qui est l'essence du cercle, l'esprit n'introduit ni ne peut introduire en lui-même aucune courbure. Tout se réduit pour lui à un mode nouveau. C'est donc par des modes de l'esprit que les objets sont représentés idéalement, c'est-à-dire rendus présents à cet esprit, de la manière abstraite qui a été expliquée, et qui le sera encore dans l'étude suivante.

Or, le mode ne peut suppléer à la présence de l'objet qu'autant qu'il existe quelque ressemblance entre ce mode, et l'objet tel qu'il est perçu. Comment, en effet, sans cette ressemblance, ce mode pourrait-il reporter l'esprit à l'objet ? Mais ce ne sera pas, on le comprend, une ressemblance de nature. L'école l'appelle une ressemblance *intentionnelle ;* et elle l'appelle ainsi pour exprimer que l'esprit tend à produire cette ressemblance dans l'acte par lequel il perçoit. *Le mode représentatif est l'idée subjectivement considérée ;* et ce mot d'idée rend bien la chose signifiée. *L'objet représenté est l'idée objective.* Il se distingue de l'objet tel qu'il est en lui-même, parce que nos idées ne sont jamais des connaissances adéquates. Nous nous en faisons une foule d'un même objet, sans jamais arriver à une connaissance complète et parfaitement fidèle.

L'acte par lequel l'objet est représenté et l'idée produite s'appellent une conception, par comparaison avec l'acte générateur d'un père qui produit un fils semblable à lui. Et comme cet acte tend à nous faire exprimer l'objet au dehors par la parole extérieure, à ce point de vue il est bien nommé le *verbe intérieur.*

En dernière analyse, *l'idée d'un être est subjectivement*

le mode de ressemblance par lequel nous nous le représentons. Objectivement, c'est l'être lui-même, considéré à un point de vue, et rendu présent d'une certaine manière propre à notre esprit, par un travail de cet esprit.

L'objet n'est pas rendu présent comme il le serait par une image qui donnerait ses accidents tels qu'ils sont à un moment donné ; ceci est le propre de l'imagination. Il est rendu présent par un travail d'abstraction ou de comparaison, où les dernières et mobiles déterminations sont mises de côté, pour ne laisser paraître que ce qu'il y a de plus caractéristique.

La faiblesse de notre regard nous oblige, avons-nous dit, à multiplier nos observations en variant nos points de vue. L'esprit humain multiplie donc ses conceptions et ses idées d'un même objet ; si bien que s'il en fait ensuite des descriptions, il n'y en aura pas deux d'identiques. Un même homme se fait d'un seul et même objet autant d'idées plus au moins différentes qu'il renouvelle de fois ses observations et son travail de conception. C'est ce qui fait qu'on ne s'entend pas toujours parfaitement avec soi-même : beaucoup moins avec les autres. Un esprit judicieux a soin de rassembler ses observations successives d'un même être, et d'en composer une idée plus complète, qui lui sert d'exemplaire toutes les fois qu'il veut juger ou décrire cet être, prendre à son égard des règles de conduite. Combien plus y est-il obligé, s'il s'agit non plus d'un individu, mais de cet être multiple, complexe, mobile jusqu'à l'excès, qu'on appelle une nation ! Que de distinction à faire alors ! Qu'il est nécessaire de différencier les jugements, les décisions, les lois, comme les lieux, les temps, les usages, les mobiles dispositions ! Et qu'il est sot, de vouloir renfermer un peuple dans des formules arrêtées d'avance comme autant de principes immuables ! Qu'il est inique de trans-

former une foule ignorante et passionnée en un législateur, un souverain, dont l'élite de la nation ne serait qu'un mandataire !

Tout peuple a sa nature, ses rapports, ses besoins, ses devoirs essentiels et divins. C'est cela qu'il faut avant tout considérer, pour y donner satisfaction.

Le reste change avec les mœurs : que les lois changent de même. Il se produit dans ce peuple aux affections multiples des tendances perverses, comme dans un grand enfant : qu'on se garde de les flatter ; mais plutôt qu'une action vigoureuse et continue les redresse peu à peu.

Les esprits légers ne savent pas garder cette discipline ; les esprits vulgaires ne la comprennent pas ; les esprits méchants la méprisent. Pour les uns, la première observation est la bonne, et ils sont prêts à suivre les solutions qu'on leur suggère. Pour les derniers, la bonne solution est celle qui sert le mieux le parti pris.

Ces défauts et les iniquités auxquelles ils donnent lieu ne doivent nous faire oublier ni la fécondité, ni l'immensité des richesses accumulées de jour en jour par l'esprit humain. L'œil extérieur, doué pourtant lui-même d'une puissance qui nous confond, ne reçoit qu'une image des choses visibles et actuellement présentes. S'il peut voir chaque partie séparément, il ne peut pas faire cette séparation profonde d'éléments essentiels dont nous avons parlé ; et sa sphère ne grandit jamais en noblesse et en profondeur. Au contraire, l'œil de l'esprit abstrait, généralise, franchit toute limite. Il voit s'ouvrir devant lui non seulement ce monde qui frappe les sens, et au moment où il les frappe, mais à tout instant, et autant qu'il lui plaît ; mais des mondes invisibles plus riches encore, plus grands, plus variés, plus dignes de l'occuper ; mais les siècles indéfinis et l'éternité. Et

chaque élément de ces mondes, chacune des combinaisons que nous en formons, a sa représentation dans notre esprit, c'est-à-dire un mode particulier qui lui correspond. Et ces objets sans nombre peuvent être distingués les uns des autres. Chacun se fait voir comme s'il était seul. Chacun a son nom, sa représentation, son lieu dans la mémoire. Nous pouvons en suivre les vicissitudes dans une suite d'années indéfinies, etc. Aristote a dit que l'esprit humain devient en quelque sorte toutes choses, par la ressemblance qu'il contracte avec l'objet de ses pensées. Il les engendre et les fait siennes au titre d'un père qui fait sien son enfant. Il leur donne en lui-même un nouvel être qui est leur image, et c'est ainsi qu'il entre en possession de leur vérité, quelque étrangères qu'elles lui soient par nature. *Veritas est assimilatio rei et intellectus.* La vérité est une assimilation des choses et de l'esprit.

Dans les conceptions de l'artiste, l'être engendré par l'esprit est la cause exemplaire qui doit lui servir de modèle : cause imparfaite, qui se traduira en un ouvrage plus imparfait encore : tant le parfait a de conditions, et tant il excelle sur tout le reste.

La volonté agit d'autre façon. Elle tend non à engendrer les objets de ses actes, mais à s'unir à ces objets. L'amour est son mobile ; le bien son but ; l'union à ce bien, son terme ou sa fin.

Élevons ces deux sortes d'actions de nos deux maîtresses facultés à la perfection absolue ; concevons que leurs objets égalent le sujet qui les pose. Retranchons, séparons tout ce qu'il y a d'imparfait, et nous serons conduits à entrevoir quelque chose dans le plus profond mystère de la religion. C'est ce que nous aurons à considérer dans un autre lieu.

J. Chartier S. J.

ÉTUDE SUR SAINT JEAN-BAPTISTE

TÉMOIN DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

Les attaques dirigées, dans ces dernières années, contre la divinité de Jésus-Christ, surtout en Allemagne et en France, au nom d'une science égarée, ont suscité au sein de l'Église catholique de magnifiques travaux de défense, où les affirmations irrécusables et lumineuses de l'érudition moderne sont venus s'unir à la puissante dialectique des Pères de l'Église et les théologiens de la grande époque pour venger le premier des dogmes chrétiens.

La lutte est loin de cesser, nous sommes au contraire dans le plus vif du combat. Tout ce qui peut multiplier les ressources de notre défense est donc à signaler. Aussi me permettra-t-on d'appeler l'attention des lecteurs de la *Revue* sur un argument souvent présenté déjà, il est vrai, mais presque toujours incidemment, ou comme simple confirmation de preuves plus fortes. Cet argument est celui qui a pour base la mission prophétique de saint Jean-Baptiste et dont la valeur nous est indiquée par ces mots du premier chapitre de saint Jean l'Évangéliste : *Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.* « Il est

venu comme témoin pour rendre témoignage à la lumière afin que tous crussent par lui. »

Mon dessein n'est pas d'édifier une thèse complète, cela demanderait un développement d'une trop grande étendue, je voudrais seulement par quelques notes rapidement tracées faire bien apprécier tout le parti que l'on pourra tirer des pages de l'Évangile où la prédication de saint Jean-Baptiste nous est racontée.

Quand on propose à notre créance des faits qui ne se sont pas déroulés sous nos yeux, si ces faits ont quelqu'importance, nous pesons avant de les admettre, la valeur des témoins qui les affirment et selon les titres de crédibilité qu'ils nous offrent, nous accueillons leurs récits par la foi, par le doute ou par la négation. Ce que nous exigeons de tout narrateur verbal ou de tout historien, les Juifs durent le réclamer de Jean-Baptiste qui venait leur annoncer des faits d'une gravité supérieure pour eux surtout et dont la réalité échappait à leurs propres investigations.

Or, parmi les Juifs beaucoup crurent Jean-Baptiste sur parole et après eux tous les chrétiens en ont fait autant. On peut se demander si la foi des uns et des autres a été bien raisonnable et bien sérieuse. Notre réponse, à nous catholiques, est toute prête et notre conviction toute formée, je le sais; mais ce n'est pas là, ce me semble, un obstacle à ce que l'une et l'autre soient très-solidement assises sur les plus incontestables principes du sens commun. Le caractère rationnel de notre conviction ressort, en effet, avec la dernière évidence, quand on constate, l'histoire en mains, que saint Jean-Baptiste se présente à tout esprit droit comme un témoin d'une valeur irrécusable, qui engage tout son honneur dans l'affirmation la plus claire, la plus précise et la plus ferme de la divinité du Christ. Aussi n'hésitè-je pas à

dire que l'Esprit humain mis en présence de Jean-Baptiste et requis de se prononcer ne voit devant lui que deux alternatives : celle de croire ou celle de déraisonner.

Il serait à désirer que les témoins dont nous acceptons quotidiennement les affirmations, dans les conversations intimes ou dans les feuilles publiques, se présentassent à nous avec les garanties qui entouraient Jean-Baptiste quand il se présenta devant le peuple juif. Nous aurions bien moins d'erreurs dans l'esprit, et beaucoup plus de charité au cœur.

Jean-Baptiste, en effet, fut aux yeux des Juifs de son temps un témoin instruit, judicieux, plein de vertu et hautement recommandé par la confiance universelle.

Jean-Baptiste était d'abord un homme instruit et éclairé. Fils de prêtre, il appartenait par cette origine à la classe lettrée de la nation. — Fils de Zacharie, et destiné, d'après l'opinion de son père et de sa mère, à manifester un jour la présence du Messie en Israël, on lui avait fait étudier, sans aucun doute, de la manière la plus approfondie tout ce qui se rapportait à ce grand événement national. En sorte que, grâce à la direction imprimée à son éducation, Jean-Baptiste avait un esprit orné d'une excellente culture générale, et doué, de plus, d'une compétence spéciale sur le sujet qui devait plus tard le préoccuper si grandement.

Mais on peut être instruit et manquer de jugement ; on peut avoir la science et ne pas savoir s'en servir.

Or, Jean-Baptiste avait un jugement d'une extrême droiture et d'une extrême sûreté. Nous en avons la preuve : voyez comme il gouverne sa vie privée : elle est très-austère certainement, mais sans excentricité ni

pratiques déraisonnables, et, cependant, de l'austérité vénérable à la singularité choquante le pas est parfois si glissant ! — Il est vêtu d'une lourde étoffe tissue avec du poil de chameau, il se nourrit de sauterelles : ne vous en étonnez pas : il ne fait ces choses que parce que les plus pauvres du peuple les font autour de lui. — Il prêche, mais c'est la morale la plus pure et la plus élevée, celle du repentir intérieur. En signe de ce repentir, il impose, *comme la loi juive*, une confession des péchés; il impose le baptême, ablution religieuse *d'un usage fréquent* dans la nation. Aucun dogme absurde, aucune cérémonie ridicule ne viennent ternir son enseignement ou ses mœurs. — Des milliers d'auditeurs passent et repassent devant lui. Il proportionne discrètement le sujet de ses discours et le ton de sa parole à l'état moral et à la qualité de ceux qui l'écoutent. Doux avec l'homme du peuple, il est sévère avec le puissant et l'orgueilleux : toutes choses qui nous révèlent son intelligence supérieure et son tact parfait.

L'intelligence est quelquefois chez l'homme un redoutable instrument de sa perversité. Aussi n'est-elle vraiment respectable et utile que si elle s'appuie sur la vertu. Jean-Baptiste était profondément vertueux. Considérez avec attention, mais d'un regard simple et franc, la vie entière de cet homme : vous ne trouverez pas un mot, vous ne saisirez pas une attitude à propos desquels vous puissiez hasarder une interprétation fâcheuse, dire, par exemple : Ici l'on reconnaît évidemment quelque secret amour de l'argent; telle chose indique une âme tourmentée du besoin de dominer; dans telle circonstance, on voit percer la complaisance de l'austérité qui se fait admirer des foules; dans telle autre on devine l'ambition du sectaire qui veut se faire passer pour quelque grand prophète. — Il n'y a rien de cela dans la

vie de Jean-Baptiste ; la seule chose que vous y rencontrerez, et celle là vous la trouverez partout, c'est la passion du devoir, passion noble mais violente chez lui et à laquelle il sacrifie son repos, sa santé, son honneur, sa popularité, sa vie ! Le fameux *Non licet* du Précurseur à l'adultère Hérode n'est-il pas dans toutes les mémoires ?

Il fallait que les lumières et la vertu de Jean-Baptiste fussent bien éclatantes pour désarmer la critique autour de lui et pour inspirer à son égard cette confiance universelle dont nous parle l'Evangile et dont fait mémoire (1) jusqu'au très-peu chrétien Josèphe, le dernier annaliste profane des Juifs (2). Toutes les classes de la société se confondaient dans l'auditoire du saint Précurseur : les prêtres, les soldats, le peuple, les percepteurs d'impôts et les Romains eux-mêmes. Il n'était pas jusqu'aux pouvoirs politiques qui ne voulussent consulter sa sagesse. Le roi Hérode, nous dit l'Evangile, faisait une foule de choses par son avis.

Jean-Baptiste a donc été incontestablement un témoin vertueux et éclairé. Le coup d'œil impartial que nous venons de jeter sur son histoire nous l'a dit, et l'opinion de ses propres contemporains confirme en cela notre appréciation.

Le témoin du Christ nous étant bien connu, il ne nous reste plus qu'à recueillir ses glorieux témoignages qui sont l'une des bases les plus fermes de notre foi religieuse.

Les témoignages de Jean-Baptiste en faveur du Christ

(1) Passage élogieux relatif à Jean-Baptiste. *Histoire des Juifs*, l. XVIII, ch. 7.

(2) Josèphe ne dit pas un mot de Jésus-Christ. On sait que le passage du liv. XVIII, ch. IV, est supposé.

furent nombreux, et l'histoire évangélique est loin certainement de nous les rapporter tous. Toutefois ceux dont elle nous parle sont admirablement choisis. Nous les voyons se produire dans des circonstances variées de temps et de milieux, et tirer de là une force sans cesse croissante, un caractère de plus en plus lumineux.

Ces divers témoignages de Jean-Baptiste se rattachent à trois phases très-distinctes de sa vie qui comprennent les débuts de sa prédication. ses relations personnelles avec Jésus-Christ, et enfin sa captivité. Nous avons ainsi un triple témoignage que j'appellerai le témoignage prophétique, le témoignage officiel et direct, enfin le témoignage testamentaire. La conclusion de chacun d'eux est cette grande parole qui, après avoir ému les foules juives sur les rives du Jourdain, qui, après avoir remué le monde pendant dix-huit siècles, remplit encore de son écho les temples catholiques et nous jette nous-mêmes à genoux sur les dalles de ces temples le regard fixé vers le Tabernacle : « Le Christ est Dieu et j'en rends témoignage. » *Ego vidi et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei.*

Citons rapidement les textes les plus clairs et les plus concluants : Un jour Jean-Baptiste subit l'interrogatoire *officiel* de prêtres envoyés vers lui. Ses réponses sont nettes, courtes, précises ; il pèse tous ses mots, car il sait devant qui il parle. Or, que dit-il ? — Êtes-vous le Christ, lui demande-t-on. Non ? — Êtes-vous Élie ou Jérémie ? Non encore ! — Qui donc êtes-vous ? Je suis la voix qui crie : « Préparez la route du Seigneur. » Le Seigneur, Elohim dans la langue hébraïque est le nom incommunicable de Dieu. Celui qui vient c'est donc Dieu lui-même ! Oui certainement, car après le nom de Dieu, voici les *attributs divins* par lesquels Jean précisant bien sa pensée, le désigne aux ambassadeurs du

Sanhédrin : Celui qui doit venir est déjà au milieu de vous sans que vous le sachiez.... Il est bien plus puissant que moi.... Il viendra après moi, mais je n'étais pas encore que déjà il vivait !... Vous admirez ma vie austère, ma prédication sainte. Eh bien, moi, Jean, fils de Zacharie, le prophète populaire et irréprochable « je ne suis pas digne de délier les courroies de sa chaussure. » L'Esprit de Dieu est à ses ordres : il vous baptisera dans ses feux et non plus seulement comme moi dans une eau purement symbolique.... Je le vois debout parmi vous, il tient à la main le van de la séparation : ceux d'entre vous qui sont justes il les recueillera comme le bon grain, les autres il les condamnera au feu qui ne s'éteint pas.—Ainsi donc le Messie a l'omnipotence de Dieu, son éternité, sa sainteté inimitable, son Esprit sanctificateur, enfin son droit de haute et éternelle justice !- Les prêtres juifs, si formalistes, écoutent et ne protestent pas, ils ne s'insurgent pas contre le prophète de l'idolâtrie. Ce que Jean dit du Messie c'est bien ce qu'eux-mêmes attendent voir en lui, telle est la raison de leur silence.

Jean a donc jeté ce cri : Dieu va venir... Quand, dans peu de jours, il montrera Jésus-Christ en disant : « Voici celui que vous attendiez et que je précédais, on saura dès lors que Celui qu'il désigne ainsi n'est autre que le Dieu d'Israël lui-même.

- Jean-Baptiste avait rendu son témoignage prophétique sur la divinité du Messie.

Voici maintenant ce que l'on peut regarder comme son témoignage officiel et direct : Jésus-Christ vient de recevoir le baptême de Jean; à peine est-il sorti des eaux du Jourdain qu'un prodige significatif s'opère aux yeux (1)

(1) La foule fut-elle témoin du prodige ? Il n'y pas sur ce point d'interprétation définitive.

du saint Précurseur qui s'adresse alors à la foule et lui dit : Peuple d'Israël, comme vous jusqu'à ce jour je ne connaissais pas le Messie, *Et ego nesciebam eum ;* je le connais maintenant, c'est Lui qui sort des eaux de ce fleuve. J'ai vu le signe qui m'avait été donné de Dieu pour le reconnaître sûrement. Dieu m'avait dit en m'envoyant baptiser dans l'eau : « Celui sur la tête duquel tu verras le Saint-Esprit descendre et se reposer, c'est celui-là qui doit baptiser dans le Saint-Esprit. » Hommes d'Israël, je viens d'être témoin de ce prodige : « J'ai vu l'Esprit-Saint descendre et se reposer sur la tête de Jésus pendant sa prière et j'ai entendu la voix de Dieu qui lui disait : Tu es mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances. »

Peu de temps après, Jean voit le Christ revenir à lui. Un cri d'allégresse s'échappe de sa poitrine. Il interpelle la foule, toujours nombreuse à ses côtés, et, lui montrant Jésus qui s'avance, il dit : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Le voilà celui qui efface les péchés du monde ! Et il poursuit : c'est sur sa tête que le Saint-Esprit est descendu ; c'est de lui dont je vous ai toujours parlé ; c'est lui-même qui est le Fils de Dieu, je l'ai vu : *Ego vidi... quia hic est Filius Dei.*

Même témoignage, dans les mêmes termes, est rendu le lendemain de ce jour, par Jean-Baptiste, en présence de deux de ses disciples préférés, André et Jean, lesquels, en suivant Jésus-Christ à l'instant même, deviennent les deux premiers chrétiens, les deux premiers apôtres.

Tous ces témoignages de Jean-Baptiste sont formels : Le Christ est Dieu, telle est leur signification évidente. En effet, Jean-Baptiste affirme avoir vu le Saint-Esprit se reposer sur la tête de Jésus, tandis que Dieu le Père faisait entendre ces mots : « Tu es mon Fils bien-aimé... »

Or, quel peut-être Celui que Dieu lui-même déclare être son propre Fils, c'est-à-dire son égal en noblesse, et son semblable en substance, s'il n'est Dieu Lui aussi. Un jour viendra où Jésus-Christ sera traité de blasphémateur et de sacrilége, parce que, dira-t-on, on l'a entendu prononcer ces paroles : « Je suis le Fils de Dieu (1) ; » *quia Filius Dei sum.* — Ses juges et ses accusateurs d'alors, naguère, sans doute, auditeurs attentifs de Jean-Baptiste dans le désert, auront dû entendre ce prophète donner authentiquement au Christ le droit de se nommer ainsi. Leur infidélité ni leur injustice ne voudront plus se souvenir à cette heure suprême, mais le droit n'en demeurera pas moins inviolable ! Jean-Baptiste annonce que le Christ a le pouvoir d'effacer lui-même les péchés du monde entier. Or, quel autre que Dieu peut pardonner, ne fût-ce qu'une seule offense faite à la Majesté divine ? Personne : Jésus-Christ, en pardonnant les péchés et en les expiant parfaitement, fait donc une œuvre strictement divine, comme le serait la création d'un être tiré du néant. Il fait une œuvre qui dépasse la capacité de toute créature, même possible. Or, si Jésus-Christ fait acte de Dieu, c'est donc qu'il est Dieu lui-même !

Enfin, Jean-Baptiste, au fond de sa prison et sur le point de mourir, envoie vers Jésus quelques-uns de ses disciples qui, selon toute apparence, hésitaient encore à croire au Messie. Ils arrivent près de Jésus et s'acquittent de leur mission. Pour toute réponse, Jésus-Christ appelle près de lui des aveugles, des paralytiques, des infirmes de toute sorte, répandus dans la foule présente à cette scène, et d'un mot de sa bouche il les guérit en présence

(1) Matt. XXVI, 63 ; XXVII, 43 ; Luc., XXXII, 70.

des disciples de Jean-Baptiste. Puis il dit à ceux-ci d'aller rapporter à leur maître ce qu'ils ont vu. Nous ignorons les termes de la réponse que les ambassadeurs de Jean-Baptiste lui firent. Mais sans aucun doute ils durent lui dire qu'ils avaient reconnu en Jésus de Nazareth le propre Fils de Dieu, parce qu'il en avait manifesté la *puissance* et la *bonté*. En sorte que (nous devons le reconnaître), quand Jean-Baptiste enchaîné provoqua le Christ à démontrer que la vérité de ses paroles était garantie par ses miracles, cet auguste Précurseur démontra lui-même alors une dernière fois et d'une manière excellente, la divinité du Messie dont il était le héraut. Après ce témoignage suprême qui empruntait une force nouvelle aux épreuves de la captivité et à l'approche d'une fin glorieuse, Jean-Baptiste pouvait mourir en paix : il avait fait son devoir de Précurseur.

Concluons : Un fait ressort avec la dernière évidence du ministère de Jean-Baptiste, considéré dans son ensemble : c'est la sincérité de sa foi dans sa mission de Précurseur et dans la divinité du Messie. La conviction de Jean-Baptiste sur ces deux points, si étroitement liés entre eux, paraît absolue.

Or :

Ou cette conviction a sa base légitime dans une révélation directe et claire faite par Dieu à Jean-Baptiste ;

Ou c'est une conviction habilement simulée ;

Ou bien, enfin, Jean-Baptiste est sincère, mais alors sa persuasion prend sa source dans un fanatisme prononcé et qui, chez lui, se rattache inévitablement à quelque mala diementale.

Je ne m'aventure certainement pas en maintenant, même sous le contrôle de la raison la plus exigeante, que Jean-Baptiste avec la physionomie historique que

nous lui connaissons, ne fut ni un imposteur ni un fou.

Il me suffit d'un mot pour rendre évidente l'absurdité de ces deux suppositions.

L'histoire nous nomme bien des imposteurs et bien des insensés qui ont voulu se faire passer pour envoyés de Dieu. Vingt ans après Jésus-Christ, leur race pullulera en Judée, — plus tard l'Église aura les chefs des hérésies, — l'Orient verra surgir Mahomet. Que dans leur multitude on nous en indique UN SEUL qui ait eu *la vertu complète* et *la sagesse de vie* du grand Précurseur ! On peut parcourir la longue liste qui les réunit,... on n'en trouvera aucun.

C'est que si les miracles qui furent nécessaires pour soumettre la raison de Jean-Baptiste à l'évidence ne sont pas impossibles, il y a au contraire une impossibilité irréductible à supposer un imposteur qui singe des vertus sublimes en trompant tout un peuple, et qui les singe jusqu'à mourir pour elles — c'est que, au contraire, il y a une impossibilité irréductible à supposer un fou qui mène la vie des plus sages, à supposer un fanatique violent, qui soit dévoué, doux, et profondément humble.

Il nous reste donc à dire que si Jean-Baptiste fut intimement persuadé de la vérité de sa mission et de la divinité du Christ, c'est qu'il avait pour l'être les meilleures raisons qu'une saine intelligence puisse réclamer. Or, les preuves qui convainquirent la grande âme de Jean-Baptiste, ont la même force pour nous que pour lui.

Nous pouvons donc dire avec lui, et de cœur et de bouche : Oui, nous avons vu et nous avons rendu ce témoignage, ô CHRIST, que vous êtes véritablement *le Fils du Dieu vivant.*

Ego vidi et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei.

F. D.

LITURGIE.

DES FUNÉRAILLES DES ENFANTS.

(2° article).

Les funérailles des enfants, comme celles des adultes, comprennent : 1° la levée du corps ; 2° la conduite du corps de la maison mortuaire à l'église ; 3° les cérémonies qui se font dans l'église ; 4° la conduite au cimetière ; 5° les dernières prières. Nous allons examiner dans cinq paragraphes distincts les questions qui se rapportent à chacune de ces parties de la fonction et dans un sixième nous exposerons ce qu'il faut observer aux funérailles des enfants qui se font un des trois derniers jours de la semaine sainte.

§ Ier. — *De la levée du corps.*

En arrivant près du corps, le Prêtre l'asperge, dit *Sit nomen Domini*, et le chœur commence le psaume *Laudate pueri*, qui se dit en entier avec *Gloria Patri*. On dit ensuite l'antienne.

Cette règle se trouve textuellement dans le Rituel : « Sacerdos aspergit corpus, deinde dicit antiphonam *Sit nomen Domini.* » Le psaume se trouve à la suite avec *Gloria Patri* et l'antienne.

Au sujet des psaumes qui se disent à cette fonction, Barruffaldi fait l'observation suivante (*Ibid.*, n. 14 et 15) : « Psalmi, qui in sepeliendis parvulis cantantur, omnes sunt « laudis et lætitiæ, propter innocentiam defuncti, quæ mœro« re non indiget : quapropter in fine illorum non dicitur *Re« quiem æternam*, quia jam requie æterna illorum animæ

« fruuntur, sed *Gloria Patri*, qua cum Patre, et Filio, et Spi-« ritu sancto vivunt in cœlis. » Cavalieri nous donne aussi ses appréciations à cet égard (*Ibid.*, n. 9) : « Psalmi omnes, « qui in sepeliendis parvulis decantantur, laudis sunt et læti-« tiæ, et in eorumdem fine non precamur eis *Requiem æter-« nam*, qua jam indefectibiliter potiuntur eorum animæ, sed « per versum *Gloria Patri* magis gloriam damus SS. Trini-« tati, quæ eosdem pueros ad cœlorum regnum misericordi-« ter vocare dignata est, ubi cum Patre et Filio et Spiritu « Sancto vivent in sæculorum sæcula. Ob parvulorum gloriam « lætandum esse satis Rituale ostendit, dum ubi in adultorum « funeribus *voce gravi* psalmos cantandos mandat, parvulo-« rum illos in tono festivo exarat, unde nec ambigimus in « notis musicalibus decantari posse, licet in exequiis adulto-« rum id maneat prohibitum. »

Mgr Martinucci ne suppose pas que ce psaume soit chanté. Cependant le Rituel imprimé à Rome donne l'antienne notée sur le deuxième mode, tandis qu'aux funérailles des adultes l'antienne *Si iniquitates* et le psaume *De profundis* sont indiqués comme devant être récités sans chanter. D'après Cavalieri, cette différence a pour cause la réjouissance de l'Église aux funérailles des enfants : elle emploie cependant le deuxième mode, qui est triste et lugubre, parce qu'elle veut user d'indulgence, et compatir à la douleur des parents. « Unus est « psalmus, dit-il (*Ibid.*), scilicet *Laudate pueri*, qui in tono se-« cundo qui quodammodo lugubris est, describitur, cum « psalmus iste cantetur in elatione cadaveris. Ecclesia aliquid « indulgendum esse censuit dolori, quasi illum compatiens, « quem in filiorum amissione natura inspirat parentibus, licet « hi muniti fide, probe credant illos in cœlestia gaudia. Insi-« mul tamen eosdem parentes edocet, per filiorum æternam « lætitiam demulcendum esse luctum, nec contristandum, « sicut cæteri qui non habent fidem, dum ad eosdem nullo « respectu habito, in domo ipsa super cadaver psalmum can-« tat in tono secundo, qui flebilis quidem est, sed diversas « notas habet, quæ non unisonam vocem formant, nec super « gravem, ubi in exequiis adultorum, quorum quilibet, etsi

« nihil conscius sibi sit, in hoc tamen non justificatus est, in « parentum gratiam super cadaver in domo a cantu abstinet, « et submissa tantum voce recitat psalmum *De profundis*, et « nonnisi extra domum cantum incipit, et adhuc in voce gra- « vi, quam licet nos ad secundum tonum elongari posse dixi- « mus, cum tamen in veriori sensu apta non est sustinere. » On a donné t. XXXIV, p. 471, la raison pour laquelle, aux funérailles des adultes on ne chante pas, au moins ordinairement, l'antienne *Si iniquitates* et le psaume *De profundis* : on le fait par égard pour les parents du défunt, quand la levée du corps se fait à la maison mortuaire. Le même motif peut aussi engager à réciter l'antienne *Sit nomen Domini* et le psaume *Laudate pueri* à la levée du corps d'un enfant.

Mais il paraît difficile d'admettre le sentiment de Cavalieri au sujet de l'emploi du deuxième mode. Le seul moyen de compatir à la douleur des parents est la suppression du chant à la maison mortuaire. Ajoutons que le caractère de tristesse n'est pas le seul qui distingue le deuxième mode, ainsi qu'il a été dit t. XXIX, p. 487, 490 et 593. La psalmodie a ce caractère ; mais, comme il a été observé t. XXX, p. 68, les anciens ont fait abstraction du caractère de la psalmodie en notant les antiennes; et si l'antienne *Sit nomen Domini* est notée sur le deuxième mode, la raison en est que ce mode a semblé s'appliquer au texte de l'antienne. Dans les circonstances où l'on chante l'antienne *Si iniquitates* et le psaume *De profundis*, on emploie le septième mode. S'il fallait suivre le sentiment de Cavalieri, les vrais principes seraient renversés, puisque le septième mode est intitulé *angelicus* : il devrait être employé aux funérailles des enfants; et le deuxième, appelé *tristis*, aux funérailles des adultes. De plus, si le deuxième mode était purement et simplement triste et lugubre, il faudrait renoncer à l'emploi de ses rhythmes aux grandes antiennes de l'avent et aux deux antiennes si remarquables par lesquelles nous commençons l'office des laudes après la première Messe de Noël. On voit, par là, pour le dire en passant, que le motif pour lequel on emploie le deuxième mode au *Magnificat* des secondes Vêpres de l'Ascension n'est pas la

tristesse des enfants de J.-C. qui perdent sa présence visible, comme l'enseigne un article publié dernièrement dans une Revue; mais il est facile de voir que ce mode est imposé par le texte de l'antienne *O rex gloriæ*. La fête de l'Ascension, d'ailleurs, est une fête d'allégresse et de triomphe. J. C. monte au ciel pour accomplir tout ce qui devait être accompli, *ut impleret omnia*, pour accomplir toutes choses, soit à l'égard de son Père, qu'il est venu glorifier, soit à l'égard des hommes, qu'il est venu sauver ; J.-C. dit à ses Apôtres qu'ils doivent se réjouir de son Ascension : et pour nous inspirer ces sentiments d'allégresse, l'Eglise les exprime avec transport dans cette magnifique antienne, qui, par accident, impose la psalmodie du deuxième mode. Ajoutons que cette psalmodie elle-même n'est pas un signe de deuil, puisqu'elle est indiquée dans le *Directorium chori* pour les quatre petites heures de la semaine de Pâques, où les psaumes se chantent sans antienne.

§ 2. — *De la conduite du corps de la maison mortuaire à l'église.*

En conduisant le corps à l'église on dit le psaume *Beati immaculati in via*, et s'il reste du temps, on peut dire les psaumes *Laudate Dominum de cœlis ; Cantate Domino canticum novum, laus ejus : Laudate Dominum in sanctis ejus*, avec *Gloria Patri*.

Nous donnons ici encore le texte du Rituel : « Dum portatur ad ecclesiam, dicatur psalmus *Beati immaculati*, et si « tempus superest, dici potest psalmus *Laudate Dominum de « cœlis*, cum aliis duobus sequentibus, et in fine *Gloria Patri*.

Il faut remarquer d'abord qu'il n'y a pas d'antienne, et sur ce point Cavalieri fait cette observation (*Ibid.* n. 4) : « Cur autem psalmi viæ sine antiphona dicantur contra consuetum « Ecclesiæ morem, scite dixeris, si hoc factum putes ad designandum parvulorum iter in hoc mundo, quod expers fuit « quibuscumque boni operibus, et quod ipsi pueri salvi facti « sunt ob solam Dei misericordiam, cui propterea concinun-

« tur psalmi laudis. » Nous ne voudrions pas donner cette interprétation comme sûre ; elle n'est pas tout à-fait conforme à ce que dit Gavantus d'après Amalaire, (c. II, sect. V, c. VII, n. 3) : « Dicuntur antiphonæ semper cum psalmis, ut « sicut psalmus significat ex Hieronymo opus bonum ; ita non « sine antiphona debet esse, quæ sua combinatione, seu re- « petitione ante et post psalmum, significat diversorum unio- « nem et charitatem, sine qua opus bonum non facit conven- « tum Deo, nec aliquid valet. »

Aucun auteur ne parle du mode sur lequel se chante le psaume *Beati immaculati*, quand ces funérailles sont chantées. On peut par conséquent le chanter sur le mode qu'on aura choisi, le quatrième comme harmonique, le septième comme angélique ou le huitième comme parfait. Rien ne s'oppose à l'emploi du neuvième, usité aux Vèpres du dimanche pour le psaume *In exitu*.

Le psaume *Beati immaculati* est-il terminé avec le verset *In justificationibus tuis*, ou bien continue-t-on *Retribue servo tuo?* Il faut, dit Cavalieri, s'en tenir à la distribution des psaumes telle qu'elle existe dans la liturgie ; considérer, par conséquent, le psaume 118 comme huit psaumes, et les psaumes 148, 149 et 150 comme un seul psaume. On ajoutera cependant *Retribue* et ce qui suit du psaume 118, si le chemin à parcourir est très-long ; mais on dira *Gloria Patri* après chacune des parties qui forme un psaume distinct dans le Bréviaire. En toute hypothèse, on termine le chant du psaume à l'entrée de l'église ; on dit alors *Gloria Patri*.

Voici comment s'exprime le célèbre Rubriciste, d'abord sur le psaume *Beati immaculati* (*Ibid.* n. 23) : « Psalmo *Beati imma-* « *culati*, qui per viam dici mandatur, nulla præmittitur anti- « phona neque postponitur ; quare cum repetitur antiphona « *Sit nomen Domini*, elevabitur cadaver, illaque absoluta can- « tores mox intonabunt psalmum *Beati immaculati*, quem « clerus alternatim prosequitur usque ad ecclesiam. Psalmus « iste est psalmus CXVIII, qui in suo sinu nedum compre- « hendit sequentem psalmum *Retribue*, sed etiam psalmum « *Legem pone* cum omnibus aliis, qui in Breviario distributi « sunt ad Tertiam, Sextam et Nonam ; quare consurgit du-

« bium, num integer dici præscriptus sit, an vero duntaxat « usque ad *Retribue?* Videtur quod totus, quia absolute et « simpliciter indicitur, adeoque cum versibus omnibus qui « eum complent. Verum cum ut supra divisus, et in plu- « res psalmos distributus habeatur in Breviario, et Romano « usu, ac communi acceptione omnes considerentur ut psal- « mi distincti, et distincto etiam nomine secernantur, per ab- « solutam indictionem solus psalmus *Beati immaculati* usque « ad *Retribue* jure venire censetur, non autem reliqui, cum « quibus in sacris litteris jungitur, non in Breviario, ex quo « clerus illum legit. Accedit, quod a Rituali ipso tit. *De com-* « *mendatione animæ* producitur tanquam psalmus distinctus a « sequenti *Retribue*, et fere omnem dubitationem abigit Bre- « viarium, quod eodem tit. *De commendatione animæ* præfa- « tum psalmum volens integre recitandum indicere, per hæc « verba se diserte explicat : *Et totus psalmus* Beati immacu- « lati *per horas* distributus. »

L'auteur parle ensuite du psaume *Laudate Dominum de cœlis*, que l'on ajoute s'il reste du temps (*Ibid.* n. 5) : « *Si* « *tempus superest*, Rituale subdit, *dici potest psalmus* Laudate « Dominum de cœlis *cum aliis duobus sequentibus, et in fine* « Gloria Patri. *Si tempus superest*, ergo integrum non est « alterum concinere, sed nonnisi terminato psalmo *Beati* « *immaculati*, recitandus est psalmus *Laudate Dominum de* « *cœlis*, qui duntaxat in subsidium ponitur. Psalmus autem « iste dici debet cum duobus aliis, cum quibus in Breviario « junctus reperitur, quasi omnes unus psalmus forent, quin « in cujusvis fine interjiciatur versus *Gloria Patri* ; sed hic « versus solum additur in omnium fine, uti reapse in Bre- « viario servatur. Quod si circa hos psalmos adeo aperte « Rituale se explicat, etsi hoc pacto in Breviario descripti « sint, quis adhuc dubitat, quod etiam se magis explicuisset « circa psalmum *Beati immaculati*, qui in Breviario a cæteris « sejunctus habetur, quoties totum dici voluisset ? »

Mais si, après le verset *In justificationibus tuis,* il fallait ajouter quelques autres versets ou quelques autres psaumes, devrait-on ajouter *Retribue* ou commencer immédiatement

Laudate Dominum de cœlis ? En d'autres termes, le psaume *Laudate Dominum de cœlis*, qui se chantera de nouveau pendant la conduite au cimetière, est-il indiqué pour le cas où il reste du temps après le verset *In justificationibus tuis*, ou bien si l'on n'est pas arrivé à l'église après avoir chanté le psaume 118 tout entier ? On peut, ce semble choisir à volonté l'un et l'autre sentiment; mais le cas où le psaume 118 tout entier ne suffirait pas ne nous paraît pas fréquent dans la pratique. Quoi qu'il en soit, si, à cause de la longueur du chemin, il faut continuer le psaume *Beati immaculati*, on dira *Gloria Patri* toutes les fois qu'on le dit aux heures canoniales. « Si vero, dit Cavalieri (*Ibid.* n. 4), ob itineris longitudinem « psalmi desint, continuari poterit psalmus *Beati immaculati* « incipiendo a *Retribue servo tuo*, semper interjecto versu « *Gloria Patri* quoties in Breviario notatur. »

Le même auteur ajoute enfin qu'en arrivant à l'église on cesse le chant du psaume commencé et qu'on chante *Gloria Patri* (*Ibid.*) « Ad Ecclesiam si processio deveniat nondum « absoluto aliquo ex dictis psalmis, omittitur quod de psalmo « superest, et psalmus concluditur cum *Gloria Patri*, ut in « similibus dictum est de exequiis adultorum. »

§ 3. — *Des cérémonies qui se font à l'église.*

A l'église, le Rituel indique seulement le chant de l'antienne *Hic accipiet* et du psaume *Domini est terra*. Cette antienne et ce psaume remplacent le *Subvenite* et le *Libera* qui se chantent aux funérailles des adultes, et tous les auteurs enseignent que pendant ce temps, le Prêtre et le Clergé se tiennent autour du cercueil comme pour les absoutes. Après le psaume et l'antienne, le Prêtre chante les versets et l'oraison. Quand il a dit *Pater noster*, il reçoit l'aspersoir et asperge le corps, *Interim corpus aspergit :* les auteurs observent qu'il ne fait pas le tour du corps ; mais il l'asperge trois fois, au milieu d'abord, puis à sa gauche, et enfin à sa droite. Après l'oraison, on conduit immédiatement le corps au cimetière : il n'y a ni Messe ni office.

Mais on demande si, aux funérailles des enfants qui se célèbrent le matin, il n'est pas permis de dire une Messe, et ce qu'il faut penser en particulier de l'usage de célébrer alors la Messe votive des saints Anges, soit basse, soit chantée?

Cette question a été adressée à la S. C. des rites : « An « liceat in exequiis parvulorum, præsente, vel non præsente « cadavere, cantare Missam solemnem, vel dicere Missam « planam votivam de Angelis ? » Il a été répondu : « Servetur rubrica Ritualis Romani. » (Décret du 33 mars 1709, n° 3800. q. 1).

Cette réponse paraît interdire toute fonction que la rubrique du Rituel n'indique pas, et par conséquent la célébration d'une Messe aux funérailles des enfants. Tel est le sentiment de Mgr Martinucci, qui voit même une anomalie dans la comparaison que l'on fait ici de l'innocence de l'enfant avec celle de l'ange, vu la différence de la nature de l'ange avec celle de l'homme : « Parvulorum exequiæ, dit-il (*Ibid* n. 17, « note), peragendæ sunt quo ordine in hoc capite notavimus, « secuti enim sumus ordinem Ritualis. In iis neque exposi- « tioni, nec celebrationi Missæ locus est. Non est locus expo- « sitioni, siquidem ea fit pro adultis in hunc finem, ut per « officii recitationem, per celebrationem Missæ et absolutio- « nem, animæ eorum fruantur suffragiis in delictorum « suorum expiationem. Non est locus celebrationi Missæ, quia « parvuli suffragiis non egent, et gravis etiam esset error « celebrare Missam votivam Angelorum, quæ nullam rela- « tionem cum pueris habet, sed instituta est in honorem « Angelorum, qui purissimi Spiritus sunt et nunquam huma- « nam naturam habuerunt nec habebunt. Quamobrem curæ « erit Episcopo invigilare ne abusiones tam indecoræ inve- « hantur. »

Cependant, de très-bons auteurs modernes, tels que Mgr de Conny, M. de Herdt et M. Falise, donnent à la décision citée un sens moins sévère, et ne paraissent pas partager l'opinion de Mgr Martinucci au sujet de la Messe des Anges. Ils en concluent que la Messe votive des saints Anges, n'appar-

tenant point à la cérémonie de la sépulture des enfants, ne peut jouir alors d'aucun privilége, et ne doit pas être célébrée un jour où les Messes votives sont interdites. La même règle serait applicable à toute autre Messe votive, que l'on croirait mieux adaptée à la circonstance, telle que la Messe de la sainte Trinité. Mais alors, comme cette fonction ne se fait pas avec les ornements noirs, il serait permis de dire la Messe du jour, ce qu'on ne peut faire aux funérailles des adultes, comme il a été dit 1re série, t. V, p. 475.

S'il est permis de dire une Messe, comme l'enseignent les auteurs. serait-il permis de faire un autre office? Ainsi lorsque les funérailles d'un enfant se font après-midi, pourrait-on célébrer les vêpres du jour en présence du corps? Parfois il arrive que la famille désire faire donner à cette fonction une plus grande solennité, et la prolonger un peu? Aucun auteur ne traite cette question, et nous n'avons pas autorité pour la résoudre. Nous pouvons dire toutefois que s'il est permis de célébrer une Messe solennelle, on ne voit pas pourquoi il serait prohibé de chanter les vêpres. De plus, rien ne semble s'opposer à ce qu'on prolonge un peu, après l'arrivée à l'église, les psaumes qui se chantent dans le trajet afin de donner aux fidèles le temps de se placer. On pourrait encore toucher l'orgue, d'abord avant de commencer l'antienne *Hic accipiet,* puis entre les versets du psaume *Domini est terra,* en prolongeant un peu le son de l'orgue, s'il est nécessaire.

Mais à quel moment devrait se célébrer cette Messe ou cet office? Il paraît hors de doute que la Messe ou l'office doit être célébré en arrivant à l'église. Les dernières prières semblent devoir suivre immédiatement l'antienne *Hic accipiet* et le psaume *Domini est terra.*

Si l'on a célébré la Messe, serait-il permis au Prêtre de venir faire les dernières prières avec l'aube et la chape ? Pourrait-il être assisté du diacre, et le sous-diacre pourrait-il porter la croix comme aux absoutes ? Aucun auteur ne traîte cette question. Elle nous paraît difficile à résoudre affirmativement. L'absoute est la conclusion liturgique de la Messe de

Requiem, tandis que les prières prescrites dans le Rituel pour la sépulture des enfants n'ont aucune connexion avec la Messe qui serait célébrée à l'occasion de cette cérémonie.

§ 4. — *De la conduite au cimetière.*

Après l'oraison *Omnipotens et mitissime Deus*, on conduit le corps au cimetière dans l'ordre accoutumé en chantant l'antienne *Juvenes et Virgines*. Si l'on ne portait pas immédiatement le corps au cimetière, on ferait les dernières prières à l'église.

Nous lisons en effet dans le Rituel à la suite de cette oraison : « Dum portatur ad tumulum et etiamsi tunc non portetur, « dicitur Ant. *Juvenes et Virgines* ».

Cette antienne et ces psaumes remplacent les antiennes *In Paradisum* et *Chorus Angelorum* qui se chantent aux funérailles des adultes, ainsi que l'antienne *Ego sum* et le cantique *Benedictus*.

Après la répétition de l'antienne, le Prêtre chante les versets et l'oraison ; puis il asperge et encense le tombeau. Après l'encensement on met le corps en terre. « Deinde Sa- « cerdos corpus aspergat aqua benedicta et thurificet, simi- « liter et tumulum ; postea sepeliatur ».

Cette disposition de la rubrique donne lieu à plusieurs questions. On se demande si cet encensement, qui s'omet aux funérailles des adultes quand il n'y a pas lieu de bénir la tombe, doit s'omettre aussi aux funérailles des enfants si le tombeau ne doit pas être bénit. On se demande encore s'il n'y a pas une formule de bénédiction pour le tombeau s'il faut le bénir.

Cavalieri nous donne la solution de ces difficultés en disant que l'encensement du corps qui se fait à l'église à la sépulture des adultes se fait au cimetière pour les funérailles des enfants, et que l'aspersion et l'encensement de la tombe, par lesquels on la bénit à la sépulture des enfants, doivent s'omettre s'il n'y a pas lieu de bénir le tombeau. Le célèbre liturgiste après avoir rapporté la rubrique citée, s'exprime comme il suit (*Ibid.* n. 10 et 11). « Sunt verba Ritualis Ro-

« mani, quæ post laudatam orationem corpus aspergendum « et thurificandum esse mandant, antequam sepulturæ tra- « datur. Quoniam vero similem aspersionem et thurifica- « tionem indicit erga tumulum, duo fiunt dubia, et primum « est an tumulus ut supra aspergi et thurificari debeat, si « jam fuerit benedictus? Ad quod respondemus negative. Ut « enim vidimus..., sepulcrum adultorum, si jam fuerit be- « nedictum, cum in illo sepeliuntur cadavera, iterum bene- « dici non debet ex præscripto ejusdem Ritualis, cujus dispo- « sitionis ratio cum æque militet respectu sepulcri puerorum, « idcirco nec hoc iterum benedici debebit, si jam fuerit be- « nedictum... Secundum dubium est, an aspersio et thurifi- « catio corporis modo præscribatur occasione benedicendi « tumuli, ita ut si tumulus sit benedictus, sicuti hujus asper- « sio et thurificatio omittitur, ita omittenda sit aspersio et « thurificatio corporis? Ita reapse esse videtur ex iis quæ tra- « didimus de exequiis adultorum, quorum corpora similiter « benedici omittuntur, quando omittitur benedictio sepulcri. « Verum benedictionem, quæ super adultorum corpora omit- « titur in casu jam benedicti tumuli, ex Ritualis textu adeo « diserte patet non esse præscriptam, nisi occasione benedi- « cendi tumuli, et omittendam quoties tumulus jam fuerit « benedictus, ut mirer quod inde quid inferri valeat contra « præsentem benedictionem, quæ ex textu magis apparet de- « mandata ratione corporis quam ratione tumuli. Deinde « adultorum corpora, adhuc omissa præfata aspersione, « intra ecclesiam bis asperguntur et semel thurificantur: pri- « ma scilicet vice asperguntur et simul thurificantur post « responsorium *Libera*, secunda vero vice tantum asperguntur, quando post *Benedictus* sunt prope sepulcrum jamjam « tumulanda; si autem præsens omitteretur aspersio et thu- « rificatio, una tantum vice aspergerentur pueri, et eis peni- « tus denegaretur thuris honor, cujus utique sunt indubie « magis digni, utpote cœlorum accolæ ».

Les auteurs suivent généralement ici l'enseignement de Cavalieri. Cependant ni Mgr de Conny, ni Mgr Martinucci ne restreignent l'aspersion et l'encensement du tombeau au cas

où il faut le bénir. D'après eux, comme d'après le texte du Rituel, il n'y a lieu à aucune distinction. On ferait toujours cette aspersion et cet encensement, par lesquels la tombe serait bénite si elle ne l'a pas été.

Cavalieri observe enfin que le Prêtre bénit l'encens comme à l'ordinaire (*Ibid.* n. 12) : « Dum autem sacerdos imponit in-« censum in thuribulo, prius debet illud benedicere more so-« lito. sicut jam etiam faciendum esse diximus in exequiis, « adultorum. » Mgr Martinucci dit la même chose (L. IV. c. XI n.15) : « Thuriferarius exhibebit Parocho thuribulum apertum « et alter clerus ministrabit incensum Parocho, qui ponet « illud in thuribulum cum formula *Ab illo benedicaris*, et « cum benedictione. »

§ 5. — *Du retour à l'église.*

En revenant à l'église, on chante l'antienne *Benedicite Dominum* avec le cantique *Benedicite omnia opera*. Après la répétition de l'antienne et quand le Prêtre est arrivé devant l'autel, il dit *Dominus vobiscum* et l'oraison *Deus qui miro ordine*.

Cette règle, comme la précédente, se trouve textuellement dans le Rituel. « Cum autem a sepultura revertuntur in eccle-« siam. dicatur ant. *Benedicite Dominum*, Canticum trium puerorum. Ant. *Benedicite Dominum, omnes electi ejus, agite dies « lætitiæ, et confitemini illi.* Deinde ante altare dicit sacerdos « *Dominus vobiscum*, *Oremus*, *Deus qui miro ordine.* »

§ 6. — *Règles spéciales à observer aux funérailles des enfants qui se font pendant les trois derniers jours de la semaine sainte.*

Lorsque les funérailles d'un enfant se font un des trois derniers jours de la semaine sainte, on peut, à volonté, dire ou omettre *Gloria Patri*.

Cette règle repose sur le décret suivant : *Question.* « Quæ « ratio vel forma servanda sit in funeralibus alicujus defun-« cti tam adulti quam parvuli, in feria quinta, sexta et sab-« bato majoris hebdomadæ? Hoc enim in Rituali Romano

« nullatenus expressum invenitur ? » *Réponse.* « Non debet » alterari usus communis : alias enim omissa non fuisset re- « gula : in psalmis tamen qui dicuntur pro parvulis potest « omitti v. g. *Gloria Patri* pro conformitate temporis. » (Décret du 16 janvier 1677, n° 2812, q. 6.)

Nota 1°. — Pendant les trois derniers jours de la semaine sainte, l'Eglise est uniquement occupée à célébrer la mémoire de la Passion et de la mort du Sauveur, et pendant ces jours on ne fait aucune fonction solennelle en dehors de celles qui se rapportent à ces mystères douloureux. S'il faut faire des funérailles, on récite d'une manière privée l'office des morts et les prières renfermées dans le Rituel, suivant cette décision: *Question.* « An in feria VI in parasceve, expleta hujus diei offi- « ciatura, solemnes exequiæ super cadaver cujusdam monia- « lis expositum in ecclesia interiori libere celebrari possint « a sacerdotibus in ecclesia exteriori, ut moris est, decantan- « tibus mortuale officium cum intortitiis accensis ? » *Réponse.* « Negative per totum triduum, et officium, et preces recite- « tur privatim. » (Décret du 11 août 1736. n° 4050.) Par ce mot, *privatim*, il faut entendre non-seulement une simple récitation sans chant, mais une récitation à voix basse, de manière à n'interrompre par aucune fonction publique les cérémonies de ces trois jours. Cavalieri applique alors aux funérailles ce qui est prescrit à cet égard au sujet du saint Viatique quand on le porte le vendredi saint. « Sane oppor- « tune admodum se nobis offert, dit-il (Décr. CXXVII, n. 4) « decretum S. R. C. 15 maii 1745, quod Parochum in feria « sexta parasceves ad infirmos deferentem SS. Viaticum con- « suetos psalmos *private, et submissa, quinimo submississima* « *voce* dicere mandat : hinc enim validius fit argumentum « pro exequialibus precibus in tali die *private et submissa, imo* « *submississima voce* similiter recitandis. » Ce que dit ici l'auteur au sujet des funérailles en général est spécialement applicable aux funérailles des enfants en ce qui concerne le *Gloria Patri:* on peut l'omettre, comme l'indique le décret ; mais on peut aussi le dire, car cette fonction n'a aucun rapport avec les cérémonies publiques de ces trois jours. Le dé-

cret relatif au saint Viatique est le suivant. « Non est re-
« probandus Parochus, qui defert SS. Viaticum infirmo feria
« VI in parasceve, dummodo private, et submissa, quin sub-
« mississima voce recitet psalmos consuetos per vias publicas,
« etiamsi dicat *Gloria Patri ;* quia in tali circumstantia actio
» talis nihil habet esse cum functionibus ecclesiæ hujus diei,
« et considerandum est, quod defert cum stola atque plu-
« viali albi coloris, quando in feria supradicta color para-
« mentorum est niger pro ecclesiæ functionibus. » (Décret du 15 mai 1745, n° 4170).

Nota 2°. — Le temps dont il s'agit ici commence aux ténèbres du jeudi saint qui se célèbrent le mercredi soir, et se termine avec la Messe du samedi saint. C'est à ce temps qu'on peut appliquer ces paroles de Cavalieri. (*Ibid* n. 3) « Triduum illud plene consecratum est memoriæ
« crucifixionis, mortis et sepulturæ Christi, cujus nos causa
« fuimus, quapropter, Apostolorum instar, qui percusso
« Pastore dispersi sunt, et usque ad diem Paschatis in tris-
« titia jejunaverunt, nos in summa convenit versari mœstitia
« iniquitatem nostram serio pensantes, nec per cantum exte-
« rorum officiorum ad aliena diverti ». L'auteur dit un peu plus bas (*Ibid.*, n. 4) : « An autem matutino etiam tempore
« usque ad Missam feriæ quintæ, in quo ecclesia dolores
« solvit et lugubria removet? Utique tunc enim ecclesia so-
« lummodo dolores aliquantisper solvit, ut lætanter pro cir-
« cumstantia temporis, qua de causa inter gaudia doloris
« signa ac cæremonias permixtas servat, recolat mysterio-
« rum maximum, institutionem nempe augustissimi Sacra-
« menti. ». Il parle ensuite du samedi saint en ces termes (*Ibid.*, n. 5) : « De postmeridiano tempore Sabbati potior fit
« dubitatio, in quo cum Dominica resurrectio, quæ nostræ
« salutis complementum extitit proponatur meditanda, idi-
« psum privilegii videtur exquirere ; at cum Dominica resur-
« rectio circa auroram dominicæ reapse contigerit, licet
« officia, quibus olim de nocte vacabat, congruis, sed ad
« rem alienis causis in sabbato Ecclesia anticipaverit, et
« aliunde juxta moderniorem disciplinam a maximo luctu

« cessaverit, nos non putamus de prædicto tempore simile « judicium esse habendum. Captum sit itaque, quod exequiæ « in toto hoc triduo absolute quidem celebrari queunt, sed « in feria quinta et sexta solum privatim, et submississima « voce, et convenienter sub vesperum ; in sabbato autem item « privatim et submissa voce usque ad meridiem, et post « hanc adhuc in cantu et solemniter, licet non dubitemus « sub vesperum bene reservari ».

P. R.

QUESTIONS CANONIQUES ET LITURGIQUES.

I. — *Renouvellement de l'eau baptismale la veille de la Pentecôte.*

Le Rituel romain, parlant de la matière du sacrement de Baptême administré solennellement, s'exprime en ces termes : « Aqua vero solemnis Baptismi sit eo anno benedicta in Sab- « bato sancto Paschali, vel Sabbato Pentecostes, quæ, in « fonte mundo, nitida et pura diligenter conservetur ; et hæc, « quando nova benedicenda est, in ecclesiæ, vel potius bap- « tisterii sacrarium effundatur. »

Cette rubrique est entendue en ce sens que l'eau baptismale doit être faite, non-seulement le samedi-saint, mais encore le samedi, veille de la Pentecôte.

Le Missel, en effet, prescrit cette cérémonie en l'un et en l'autre de ces jours dans toutes les églises où il y a des fonts baptismaux, et la Sacrée Congrégation des Rites a affirmé d'une manière expresse cette double obligation dans plusieurs de ses décrets, et notamment dans une cause de l'église d'Orvieto. L'Evêque de cette ville ayant remarqué « quod in- « ecclesiis, ubi fons baptismalis reperitur, ipsius Fontis bene- « dictio semel tantum per annum, Sabbato nimirum ante Re- « surrectionem Domini peragebatur, quin eadem benedictio « iteraretur Sabbato etiam ante Pentecosten... S. R. C. hu- « millimis datis precibus adivit ut declarare dignaretur num « immemorabili huic consuetudini standum sit ?

« E^mi^ vero ac R^mi^ PP. S. tuendis Ritibus præpositi, in Or- « dinario Cœtu ad Vaticanum hodierna die coadunati, audita « relatione a subscripto secretario facta, attentis rubricarum « sanctionibus ac aliis decretis, præsertim in Lucana die 12

« apr. 1775, in quo dilucide edicitur parochos Fontem baptis-
« malem Sabbatis Pascha et Pentecostes benedicere debere,
« respondendum censuerunt :... *Consuetudinem velut abusum,*
« *et rubricis contrariam esse eliminandam.* »

« Atque ita exequendum mandarunt, die 17 sept. 1844,
« n° 4993. »

Au sujet de ces prescriptions un curé respectable, désireux de se conformer aux règles que l'Eglise a établies, nous demande : 1° si la rubrique qui prescrit de faire l'eau baptismale la Veille de la Pentecôte, oblige *sub gravi;* 2° si, dans le cas où un curé aurait omis ce renouvellement de l'eau baptismale, soit qu'il y eût faute de sa part, soit qu'il eût agi en cela de bonne foi, ne croyant pas la réitération de cette cérémonie en ce jour obligatoire, il pourrait ensuite en baptisant se servir de l'eau bénite le Samedi-saint ? 3° Un prêtre, appelé dans cette localité pour conférer le baptême, serait-il coupable, et son péché serait-il grave, en administrant le baptême après la Pentecôte avec cette eau du Samedi-saint ?

Réponse : Nous avons dit tout à l'heure qu'il y avait obligation, dans les paroisses où il y a des fonts baptismaux, de faire l'eau baptismale, non-seulement le Samedi-saint, mais encore la Veille de la Pentecôte. Or, l'obligation de la faire, au moins à l'un de ces jours, est certainement grave : car les auteurs conviennent qu'il y a défense *sub gravi* de se servir de l'eau baptismale faite dans l'année écoulée à Pâques, si l'on peut en avoir d'autre à partir de cette fête : « Neque « ignoratur, dit Gardellini (1), sacerdotem *graviter peccare,* « graviterque puniendum, qui veteri oleo benedicto, recen- « tiori posthabito, uteretur. Sed tamen intelligendum est ubi « necessitas non cogeret ad id faciendum. » Mais, on le comprend, dire qu'il y a faute grave à se servir, en dehors du cas de nécessité, des saintes huiles qui n'ont pas été bénites dans l'année, c'est dire nécessairement qu'il y a le même degré de culpabilité de se servir de l'eau baptismale faite avec ces huiles anciennes. D'où il résulte que, si on n'a pas béni les

(1) Note sur le décret 1820, q. 1.

fonts, ou si on n'a pu faire cette bénédiction le Samedi-saint, ou si on ne l'a pu faire qu'avec les saintes huiles de l'année précédente (ce qui est permis quand on n'a pu avoir les nouvelles, ainsi qu'il a été dit dans cette *Revue*, tome XXI, p. 168 et 264, d'après diverses décisions de la S. Congr. des Rites, et notamment celle rendue le 23 sept. 1837), il y a, dans ce cas, obligation *sub gravi* de faire cette bénédiction avec les huiles nouvelles, et ne l'ayant pas faite avant la Pentecôte, on doit *sub gravi* réparer cette omission la veille de cette fête pour ne pas être exposé à violer ensuite la défense de baptiser avec l'eau baptismale bénite avec les saintes huiles de l'année qui a précédé, et se rendre ainsi coupable de péché mortel.

Mais y aurait-il obligation *sub gravi* de bénir les fonts la Veille de la Pentecôte, si l'eau baptismale avait été faite avec les saintes huiles nouvelles le Samedi-saint, ou un autre jour avant la dite Veille ? Nous n'avons trouvé cette question discutée par aucun auteur; et, comme la gravité de l'obligation imposée aux curés de la faire ce jour-là nous paraît surtout résulter de la défense *sub gravi* de se servir pendant l'année d'une eau baptismale non bénite dans cette même année, ou qui ne l'aurait été qu'avec des huiles de l'année précédente, nous doutons fort que l'obligation de faire l'eau baptismale la veille de la Pentecôte soit imposée *sub gravi*, lorsqu'on en a de bénite, selon les règles, le Samedi-saint, ou un autre jour antérieur à la Veille de la dite fête.

Quoi qu'il en soit de la gravité que peut avoir cette obligation, il est certain, quant à l'usage des saintes huiles et par conséquent de l'eau baptismale bénite avec elles, qu'il n'y a rien autre de prohibé, sinon de se servir au-delà de l'année des huiles consacrées le Jeudi-saint ; or, lorsque le Samedi-saint, ou avant la Veille de la Pentecôte, l'eau baptismale a été bénite selon la rubrique avec les saintes huiles du Jeudi-saint précédent, on n'use pas, en se servant de cette eau après la Pentecôte, et jusqu'à Pâques de l'année suivante, d'une eau baptismale faite avec des saintes huiles qui ne soient pas de l'année présente; on ne viole donc pas la défense du Ri-

tuel : *veteribus oleis... ultra annum non utitur,* et nous ne trouvons nulle part qu'il y ait en cela violation d'aucune autre prohibition, et c'est pour cela apparemment que quoiqu'il y ait obligation de faire l'eau baptismale le Samedi-saint et la Veille de la Pentecôte, le Rituel dit *aqua baptismi sit eo anno benedicta in Sabbato sancto vel Sabbato Pentecostes*.

2° De ces explications il résulte clairement, ce nous semble, que, lorsqu'un curé ne bénit pas les fonts baptismaux la Veille de la Pentecôte, bien qu'en cette omission il se soit rendu coupable au moins de faute vénielle, s'il connaissait l'obligation de la bénir ce jour-là et n'avait aucun motif légitime de s'en dispenser, il peut néanmoins ensuite se servir de l'eau baptismale qu'il avait bénite auparavant avec les saintes huiles de l'année courante, sans se rendre coupable d'aucune nouvelle faute puisqu'il n'enfreint aucune défense jusqu'à Pâques de l'année suivante. Et si le curé coupable de l'omission peut en agir ainsi en baptisant, à plus forte raison tout autre prêtre appelé à baptiser dans sa paroisse peut en agir de même. Mais il en serait autrement si l'eau baptismale n'avait été bénite qu'avec les anciennes huiles, bien qu'on eût les nouvelles arrivées depuis. Il serait interdit alors *sub gravi* de se servir de cette eau. — On doit voir que tous les doutes proposés sont résolus par ces explications.

II. — *Peut-on réputer bénits les ornements sacerdotaux si on s'en est servi pour dire la messe, ou pour remplir d'autres saintes fonctions.*

Il est certain, d'après le commun enseignement, qu'il y a faute à se servir, dans la célébration des saints mystères, d'ornements non bénits et que cette faute est grave, si on le fait du moins avec une chasuble ou une aube non bénites ; il est même très-probable qu'en remplissant cette fonction sans étole bénite ainsi que sans manipule bénit, la faute est encore grave (1).

Mais si, de bonne ou de mauvaise foi, avec ou sans faute,

(1) S. Alphonse, lib. XI, n° 377.

on avait dit la messe ou rempli d'autres fonctions, revêtu d'ornements non bénits, ces ornements devraient-ils être censés bénits par l'usage qu'on en aurait ainsi fait, et serait-il permis de s'en servir ensuite sans autre bénédiction ? Telle est la question qui nous est proposée par le respectable curé qui nous a adressé celles qui précèdent.

Réponse : Certains auteurs, dont on trouvera les noms aux nos 379 et 380 de la théologie morale de S. Alphonse, lib. 6, ont cru probable le sentiment qui répute bénits les ornements et les linges d'autel par l'emploi qu'on en aurait fait dans les saintes fonctions ; en sorte que, d'après eux, on pourrait ensuite continuer à s'en servir sans autre bénédiction. Mais le sentiment plus commun et soutenu par des auteurs de grand poids, tels que Croix, de Lugo, Laymann, les DD. de Salamanque, tient qu'on ne peut se servir d'ornements pareils dans les saintes fonctions, et surtout à la messe. L'opinion opposée est rejetée par plusieurs d'entr'eux comme condamnable, et les DD. de Salamanque disent positivement qu'on ne doit pas s'écarter dans la pratique du sentiment qui en prohibe l'usage ; S. Alphonse est aussi de cet avis; et sa raison est que les objets bénits ne sont pas bénits par le ontact même des saintes espèces : car, s'ils l'étaient, on en devrait conclure, chose absurde, que le pavé, qu'un édifice, que tous les objets sur lesquels tomberaient les saintes espèces deviendraient bénits par là-même, ce que personne assurément ne consentira à admettre. Mais alors même qu'on pourrait les appeler bénits, ce ne serait pas une raison de les juger aptes à être employés dans les fonctions saintes; autre chose, en effet, est être bénit, et autre chose être destiné aux fonctions du saint ministère : tous les objets bénits n'ont pas par là cette destination, et les vêtements sacerdotaux et les linges d'autel ne l'acquièrent que par les prières que l'Eglise a établies à cette fin, lesquelles même doivent être spéciales, pour chacun de ces objets. Si donc on savait qu'un curé ne fait pas bénir les ornements et les linges dont il se sert pour la célébration des saints mystères et autres fonctions, sous prétexte que cette bénédiction est inutile vu que l'usage seul les

bénit, le prêtre, qui en aurait connaissance, ne pourrait, en venant dans l'église de ce curé, y dire la messe avec les ornements qui n'auraient reçu que cette prétendue bénédiction, et c'est même *sub gravi* qu'il devrait s'en abstenir.

III. — *Un Vicaire Capitulaire peut-il avoir un Pro-vicaire ? De qui ce Pro-vicaire reçoit-il ses pouvoirs ? et de quelle nature sont-ils ?*

Réponse : De droit commun les Chapitres n'ayant à la vacance du siége épiscopal que le pouvoir de nommer un seul Vicaire-capitulaire, sans avoir même le droit de restreindre sa juridiction quant à sa durée, ou à l'étendue des attributions déterminées par les lois canoniques,ils ne peuvent avoir la faculté de lui adjoindre un Pro-vicaire. Toutefois, en France, le Saint-Siége tolérant qu'ils puissent nommer deux ou trois vicaires capitulaires, ainsi qu'il s'en est exprimé pour les diocèses de Cahors et de Périgueux, on peut, semble-t-il, en conclure qu'il tolère également qu'ils puissent nommer un Pro-vicaire, ainsi, du reste, qu'on peut l'inférer de la Réponse aite le 4 juin 1871 à deux chanoines de Rodez par la Sacrée Congrégation du Concile. Je ne vois pas, en outre, qu'on puisse contester qu'en tous lieux le Vicaire capitulaire n'ait la faculté de s'adjoindre lui-même un aide qui ait le nom de Pro-vicaire. Il nous paraît donc incontestable qu'un Vicaire capitulaire peut avoir un Pro-vicaire.

Mais de qui ce Pro-vicaire, de quelque part que provienne sa nomination, peut-il recevoir ses pouvoirs ? Et, n'étant et ne pouvant être qu'un délégué, de quelle nature ses pouvoirs sont-ils ? Un respectable ecclésiastique haut placé, nous demande notre avis sur ce point.

Nous croyons devoir répondre qu'à notre avis ces pouvoirs ne peuvent lui être donnés par le Chapitre ; et notre raison est que les SS. Canons n'accordant aux chapitres que la faculté de nommer un seul Vicaire capitulaire, auquel, dès sa nomination, est communiquée toute la plénitude des pouvoirs hérités par eux de l'Evêque au moment où le siége épiscopal

est devenu vacant, et ayant par là-même perdu cette plénitude de pouvoirs, il leur est devenu impossible d'en communiquer une partie quelconque au Pro-vicaire au moment même où ils le nomment, autant qu'il leur est impossible de lui en communiquer plus tard lorsqu'il a été élu par eux ou par le Vicaire capitulaire. Les pouvoirs du Pro-vicaire ne pouvant venir du Chapitre, il reste qu'ils doivent lui être concédés par le Vicaire capitulaire.

Mais de quelle nature sont ses pouvoirs ? — Ils sont ceux d'un délégué, et de ce qu'ils sont conférés par le Vicaire capitulaire, cela ne fait pas obstacle à ce qu'ils puissent être *ad universitatem causarum*. La juridiction du Vicaire capitulaire est certainement ordinaire : c'est la même que celle dont hérite le Chapitre au moment de la vacance, et celle-ci est ordinaire comme celle de l'Evêque. Or tout supérieur, ayant un pouvoir ordinaire peut déléguer les facultés qu'il possède *ad universitatem causarum*, ainsi que l'enseignent tous les auteurs, comme on peut le voir dans notre *Manuale totius juris canonici*, n° 307. Le Vicaire capitulaire peut donc concéder ce genre de délégation. Il ne peut sans doute remettre à son Pro-vicaire toute l'étendue de ses attributions, puisqu'il n'appartient pas à un Ordinaire, non revêtu du pouvoir suprême, de créer d'autres ordinaires ayant des pouvoirs indépendants des siens et aussi complets; mais il peut lui confier, sur certaines matières, qu'il doit avoir soin de spécifier, des pouvoirs généraux qu'il peut restreindre ou même révoquer à son gré, et le Pro-vicaire ne cesse pas d'être un simple délégué en recevant cette généralité de pouvoirs.

CRAISSON, anc. Vic. gén.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

LETTRE ADRESSÉE AU NOM DE S. S. PIE IX

Aux professeurs de théologie de l'Université catholique de Lille, en réponse à une adresse de ces mêmes professeurs.

I. Texte de l'adresse.

Beatissime Pater !

Ea quæ ad Te solum pertinet, plena potestate studia sacra per orbem catholicum dirigendi (1), in hac Insulensi Academia nuperrime a Te canonice erecta Collegium S. Theologiæ doctorum existere voluisti, qui lectos sacerdotii candidatos vere christiana solidaque scientia informarent (2).

Nos autem quibus, post magisterii lauream in Urbe ipsa secus pedes Beatitudinis Tuæ feliciter adeptam, munus sane gravissimum disciplinas sacras heic tradendi commissum est, statim ab initio incœpti operis, ad Te humillime accedimus, ut eam, qua tota Universitas nostra gloriatur, filialem erga Te pietatem, summam reverentiam, perfectam obedientiam, plenamque animi submissionem singulari prorsus cordis affectu profiteamur ac palam aperteque promittamus (3).

Novimus enim ex Te, Beatissime Pater, scientiarum progressum omnino pendere ab intima veritatibus revelatis adhæ-

(1) Epist. ad archiepisc Frising. *Tuas libenter*, 21 Decembris 1863. Syll. prop. 33.

(2) Statutum sacræ facultatis theologicæ in catholica Universitate Insulens. a. 1.

(3) Litteræ apostolicæ quibus Insulis Catholica Universitas canonice erigitur, XVII Kalend. Januarii 1877.

sione (1). Firmiter etiam tenemus sacrorum dogmatum sensum, a quo nunquam altioris intelligentiæ specie et nomine recedi possit, a sancta Matre Ecclesia accipiendum esse (2). Agnoscimus præterea nullum efficax remedium innumeris extirpandis erroribus qui scientias hisce diebus pervadunt suppetere posse, nisi arctam absolutamque Cathedræ Tuæ falli nesciæ conjunctionem (3).

Nobis igitur ea fide instructis, profecto satis non erit unquam Ecclesiæ dogmata recipere ac venerari, verum etiam inviolabili lege statutum est ut semper plene, perfecte absoluteque nos subjiciamus tum decisionibus quæ a Romanis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinæ capitibus quæ communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologicæ veritates (4).

Porro profanas novitates et inutiles vel importunas controversias sedulo devitabimus ; atque ab iis longissime erimus qui falsam scientiæ libertatem impudenter jactant (5), sed disciplinas theologicas, Deo juvante, excolemus secundum principia et constantes doctrinas quibus unanimiter innixi sapientissimi doctores immortalem sibi nominis laudem et maximam Ecclesiæ utilitatem ac splendorem pepererunt (6).

Itaque summa votorum est, Beatissime Pater, in scholis nostris sanctam Romanam Ecclesiam promovere cum juribus suis et prærogativis, leges et mentem ejus diligenter inquirere atque vel in minimis uti sacras habere, sententiis etiam nondum definitis adhærere quæ ei arrideant magis, piissima

(1) Epist. ad. Archiep. Monac. et Frising. *Tuas libenter*. 21 Decembris 1863.

(2) Conc. Vat. Const. *Dei Filius*, cap. 1.

(3) Litteræ erectionis Univ. Insul.

(4) Epist. ad archiep. Monac. et Frising. *Tuas libenter*, 21 Decembris 1863 ; necnon epist. card. Patrizi ad archiep. Mechl. 3 Junii 1866, et rursus 30 Augusti 1866.

(5) Epist. ad archiep. Monac. et Frising *Gravissimas*, 11 Decembris 1862 ; epist. ad eumdem *Tuas libenter*, 21 Decembris 1863 ; Syll. prop. 8-11.

(6) Epist. ad Archiep. Monac. et Frising. *Tuas libenter*, 21 Decembris 1863 ; Syll. prop. 14.

erga ipsam devotione animos juvenum informare, demum alacriter impendere quidquid in nobis est virium ac facultatum pro hac Sede Apostolica quæ a Deo ipso veritatis magistra et vindex fuit constituta (1).

Faxit autem Deus ut quos primo veluti mane ad hanc vineæ suæ provinciam mittere non est dedignatus, pondere diei et æstus numquam lassati, laboribus nullis fracti, etsi viribus atque ingenio humiliores, a nemine tamen in obediendo fidei a Te nobis traditæ vincamur.

Te vero, Beatissime Pater, ad pedes Tuos provoluti, enixe rogamus, ut pro eo quo flagras desiderio tuendi ac fovendi studia sacra (2), incœptis nostris digneris benigne annuere, et nobis ac discipulis nostris Apostolicam Benedictionem quæ pignus sit veræ sapientiæ impertiri.

(*Suivent les signatures.*)

II. RÉPONSE DE S. S. LE PAPE PIE IX.

RR. DD. Julio DIDIOT *Decano cæterisque S. Theologiæ Professoribus apud Catholicam Studiorum Universitatem, Insulas.*

Illustres ac Reverendi Domini,

Gratæ admodum Sanctissimo Domino Nostro litteræ vestræ acciderunt, quibus sacras disciplinas apud Catholicam istam studiorum Universitatem primum auspicantes, singularem prorsus in B. Petri cathedram observantiam, flagrans christianæ fidei studium, atque omnimodam Apostolicæ Sedi obedientiam testatam voluistis. Hæc enim non solum ejusdem Universitatis legibus, et eximiis scholæ Duacensis, cui illa successit, exemplis præclare respondent, sed etiam lætissi-

(1) Epist. ad Archiep. Monac. et Frising. 21 Decembris 1863.

(2) Litteræ apostolicæ quibus Insulis Catholica Universitas canonice erigitur, XVII Kalend. Januarii 1877.

mum præbent indicium fore ut optata hæc sacrarum scientiarum restitutio ad duplicem præcipuum qui iis proponitur finem recto tramite contendat, et præstitutam metam facile attingat. Cum enim theologica institutio eo maxime spectet ut juvenes clerici sana solidaque doctrina imbuantur, et sacra dogmata contra fucatam inanemque scientiam vindicentur, tot inter errorum, qui hinc inde minantur, scopulos nulla via tutior a christiano doctore poterit iniri, quam Apostolicæ Sedi catholicæ unitatis centro atque omnium Ecclesiarum matri et magistræ (1) presse adhærere, ad quam *perfidia habere non poterit accessum* (2), quippe in ea *B. Petrus, qui in propria sede vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem* (3). Hinc Beatissimus Pater ex obsequentissimis vestris litteris non modicam, quamvis a fide et devotione vestra expectandam, cœpit voluptatem, cum noverit qua filiali pietate Vos Eum prosequi gloriemini, quo studio non solum Ejus legibus et præceptis, sed ipsis monitis et desideriis vos audientes morigerosque fore adpromittatis, celeberrimo illi Ambrosii proposito insistentes : *Romanam Ecclesiam in omnibus sequi cupio* (4). Quare consilium vestrum meritis laudibus prosecutus, Vos etiam atque etiam hortatur ut dicta factis honestantes in sancta Ecclesiæ causa propugnanda sedulam operam impendatis, atque omnem curam ingeniumque vestrum sacrarum disciplinarum incremento adhibeatis, ut adolescentes in sortem Domini vocati ad pietatem et virtutem fingantur, et litteris ac scientiis rite imbuti morum gravitate et sapientiæ laude tanquam lucernæ ardentes novum in domo Dei splendorem effundant; atque in spem erigitur fore ut hæc studiorum instauratio magnum in Galliis ecclesiasticæ publicæque rei decus et emolumentum sit allatura. Quæ ut prospere cedant, et susceptis laboribus supernum accedat incrementum, cumulata auxilia cœlestia cœpto vestro adprecatur, et

(1) S. Cyprianus, Epist. 42, 45.—S. Augustinus, Epist. 162.—S. Athanasius et Episcopi Egyptii, in Epist. ad Marcum Pontif. Max.

(2) S. Cyp. Epist. 55.

(3) S. Petrus Chrysologus, Epist. ad Euthych.

(4) De Sacramentis, lib. 3, cap. 7.

Apostolicam Benedictionem divini favoris auspicem ac paternæ benevolentiæ pignus peramanter impertitur.

Hæc pro eo quo fungor munere, Summi Pontificis mandatis obsequens Vobis significo, et peculiares animi mei sensus libenter testor. Diutissime valete.

Romæ, ex Sacra Congregatione studiis præposita, die 26 januarii 1878.

Aloisius PALLOTTI, a secretis.

NOTES D'UN PROFESSEUR (1)

LIV.

L'un de nos plus solides condisciples du Collége Romain, M. le Dr Th. Bouquillon, précédemment professeur de théologie au séminaire de Bruges et actuellement à l'Université Catholique de Lille, vient d'honorer la nouvelle école à laquelle il appartient, par la publication du deuxième volume de ses *Institutiones theologiæ moralis*. Le premier (cf. *Revue*, t. XXVII, p. 599) traitait de la morale générale ou fondamentale, et celui-ci, qui fait partie de la série consacrée à la morale spéciale, des vertus théologales. (*Institutiones theologiæ moralis specialis. — Tractatus de virtutibus theologicis*, auctore Thoma Bouquillon, s. th. doct. et prof. — 1 vol. in-8° de 395 pag. — Paris, Lethielleux, 1878.)

Dans sa préface, l'auteur déclare ne vouloir point séparer les questions dogmatiques des questions morales, jugeant à bon droit que cette séparation, ignorée des anciens théologiens, peu utile pour l'intelligence de la doctrine catholique, est au contraire fort nuisible à la vraie science des mœurs chrétiennes. Comment, sans une abondante exposition des principes eux-mêmes, espérer de pouvoir faire bien comprendre et goûter les sublimes préceptes de la vie surnaturelle ? La métaphysique sacrée, fondée sur les définitions de l'Eglise et sur l'enseignement des Ecritures et des Pères, éclairée et fécondée par les travaux des scolastiques, appliquée aux mille détails de la conduite pratique par les meilleurs moralistes de

(1) Suite aux *Notes d'un Bibliothécaire* publiées dans les volumes précédents de la *Revue*.

tous les âges, telle est la science que cultive avec succès notre savant confrère. Ses *trois livres* des vertus théologales sont substantiels, lucides, bien ordonnés, soigneusement analysés dans les marges et à la table, remplis d'une doctrine forte et pieuse, fournis d'une riche et très-consciencieuse érudition. Les citations sont nombreuses et bien choisies. C'est plaisir que d'entendre ces *maîtres* d'autrefois et d'aujourd'hui prononcer des sentences dont la prudence et la gravité ne messiéraient pas à des juges sans appel, mais dont la modestie sied mieux encore à de vrais fils de l'Eglise. M. Bouquillon relie ensemble ces précieux extraits par des considérations sobres et nettes, exprimées dans un style à la fois robuste et transparent. Son ouvrage est d'un excellent augure pour les débuts de l'enseignement supérieur de la théologie en France. Il montre notamment que nos nouveaux professeurs se rattachent entièrement aux traditions de ces vieux maîtres qui, dans les anciennes Facultés, cherchaient avant tout l'utilité de leurs auditeurs, se proposant de les instruire et bien moins de leur plaire, leur faisant de nombreuses leçons et non de rares conférences, ne songeant qu'à préparer à l'Eglise de laborieux auxiliaires, qu'à donner aux âmes des directeurs parfaitement éclairés, qu'à se pourvoir eux-mêmes de successeurs à la fois doctes et saints.

Est-il nécessaire que je le dise ? cette fidélité de M. le Dr Bouquillon et de ses émules aux usages universitaires du passé ne les empêche aucunement d'être au courant des *questions du jour*. Seulement, ils y apportent une méthode d'examen, des principes de solution et une lumière qui datent de la première révélation faite à l'homme, et qui sont en vigueur dans l'Eglise depuis tantôt dix-neuf siècles

LV.

Le rétablissement des Facultés de théologie dans l'Eglise de France ne profitera pas exclusivement aux étudiants qui pourront en suivre les cours et les exercices académiques;

il réveillera, au sein même du clergé régulier ou paroissial, le souvenir et le goût des études approfondies et des recherches sérieuses. Plus d'un travailleur, isolé jusque-là et souvent découragé dans sa cellule ou dans son presbytère de campagne, se sentira ranimé et réconforté par le voisinage de nos hautes écoles ; il y trouvera bon accueil, direction sympathique, estime pour ses courageux labeurs ; et plus d'une fois les grades universitaires viendront couronner son savoir et récompenser sa persévérance.

A ces esprits zélés pour la théologie, les livres spécialement nécessaires ne feront pas défaut. Le Collège romain particulièrement et ses anciens élèves continuent de belles et utiles publications. Voici, par exemple, le troisième et dernier tome du *Theologiæ dogmaticæ Compendium* du R. P. Hurter S. J., professeur à l'Université d'Inspruck. (1 vol. grand in-8° de 599 pp. — 1878. — Inspruck, chez Vagner.) La *Revue* a rendu compte des deux premiers volumes (t. XXXIII, p. 582), leur décernant des éloges qui conviennent de tout point au nouveau venu. Les matières y sont bien distribuées, les divisions et les définitions y sont claires, l'érudition suffisamment abondante, la démonstration ferme et serrée. En demeurant à la portée des séminaires, l'auteur a su mettre son livre au niveau des écoles plus relevées. On le consultera avec fruit pour les travaux personnels qu'on voudra faire sur la dogmatique chrétienne. Il indiquera les meilleures sources ; il tracera les sillons les plus utiles à creuser de nos jours dans le champ immense de la théologie.

Ce tome troisième traite de la grâce, des sacrements en général et en particulier, puis des fins dernières. Pour la grâce, nous voyons avec plaisir les interminables discussions entre catholiques, et les non moins interminables discussions des catholiques avec les jansénistes, réduites à des limites raisonnables ; l'espace qu'elles occupaient dans nos manuels est certes mieux employé à explorer le fond même de la doctrine de l'ordre surnaturel. Le R. P. Hurter insiste beaucoup sur l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes, et nous le trouverions peut-être excessif, s'il ne ramenait ensuite toute

sa thèse à l'opinion commune et modérée, en remarquant, avec la plupart des docteurs, que cette habitation spéciale n'est qu'une *appropriation* au caractère de la troisième personne divine. — Sur le mode de causalité des sacrements, il adhère à la théorie si remarquablement bien défendue par les cardinaux de Lugo et Franzelin.

Au traité de l'Eucharistie, il enseigne expressément, comme il convient, que les accidents subsistent réellement après la consécration, et que l'essence du saint sacrifice de la messe doit être entendue de la manière dont les deux savants cardinaux que nous venons de nommer l'ont expliquée, c'est-à-dire qu'elle consiste principalement dans une destruction *morale* et *équivalente* du corps et du sang adorables de Jésus-Christ.

Dans le traité de la Pénitence, le R. P. Hurter ne veut pas dirimer la controverse relative à l'amour initial comme élément nécessaire de l'attrition, mais sa pensée est exactement celle que nous avons autrefois soutenue dans cette *Revue* (Tome XXII, p. 361).

Les thèses relatives au sacrement de Mariage nous ont paru remarquables par la justesse des idées et la précision des arguments.

Quant aux peines de l'enfer, notre éminent collègue d'Inspruck maintient énergiquement la réalité physique du feu éternel, encore que la détermination exacte de cette réalité et de son mode d'action sur les esprits ne soit pas sans difficultés. Un peu plus loin, nous distinguons les thèses de l'auteur sur la vision béatifique, la résurrection générale, le millénarisme, le culte des saints.

Et maintenant que la publication de son *Compendium* est heureusement achevée, nous attendons du R. P. Hurter, outre la continuation de son histoire de la théologie (*Nomenclator literarius*), et de sa collection d'opuscules des Pères (*Selecta Patrum opuscula*), des ouvrages plus amples et plus approfondis encore, où nous reconnaîtrons, une fois de plus, l'élévation et la souplesse d'un des esprits contemporains les mieux doués pour la culture des sciences théologiques.

LVI.

Il est touchant de voir un prêtre, blanchi dans les travaux du saint ministère et de la prédication, recueillir, aux derniers jours de sa vie, les meilleurs épis de sa moisson, en former une gerbe soigneusement disposée, et affrontant les ennuis multiples de l'impression de plusieurs volumes, léguer cette gerbe spirituelle aux jeunes générations sacerdotales qui, à leur tour, en tireront la semence destinée à leurs sillons et le pur froment réclamé par leurs familles paroissiales. C'est la tâche que s'est imposée le vénérable M. Barbier, prêtre du diocèse de Cambrai. Il a médité un *cours d'instructions pastorales* divisé en trois parties : le Symbole, le Décalogue, la Prière et les Sacrements. La première section, qui comprend trois volumes, se réédite actuellement. (A Tourcoing, — Nord, — chez M. Boisleux ; à S. Souplet, chez l'auteur ; à Wervicq, — Belgique, — chez Vansuyt-Deltour.) Nous venons de parcourir le tome premier, qui est intéressant et rédigé d'une façon toute *pratique*. Des tableaux synoptiques indiquent l'ensemble de l'ouvrage et le contenu de chaque discours ; une page blanche est réservée, en tête de toutes les instructions, pour y noter les observations particulières que la lecture et l'étude ne peuvent manquer de suggérer. Les préceptes de l'art oratoire sont consciencieusement observés ; des notes et renseignements nombreux sont intercalés dans le corps de l'ouvrage ou placés au bas des pages. Le style est net, ferme, exempt de tout accent déclamatoire. On sent que l'écrivain aime la rectitude et la solidité des pensées. Il a beaucoup lu nos auteurs contemporains, qui lui ont fourni bien des matériaux utiles. Quelquefois cependant il a eu, à notre gré, — car nous sommes absolument réactionnaires, — une confiance trop grande en leur autorité. Il y a trente et quarante ans, beaucoup d'écrivains catholiques, — d'entre les plus intelligents et les plus zélés, — ou ne connaissaient guère la théologie, ou ne connaissaient qu'une théologie débile et sans

force surnaturelle. Séduits par l'apparence du vrai, ils étaient cartésiens, malebranchistes, traditionalistes, ontologistes, attachant une extrême importance à des systèmes fort douteux et ne sachant plus chercher, sous les alluvions des idées modernes, le véritable et inébranlable roc de la philosophie chrétienne. Aussi, quelque admirables qu'aient été leurs mérites et leurs œuvres, ne faut-il s'en rapporter à eux qu'avec une sage réserve. Nous sommes persuadé que tel a été le jugement porté par M. Barbier lui-même sur certaines théories qu'il leur a empruntées ; par exemple, sur les preuves de l'existence de Dieu tirées soit de l'argument de S. Anselme, soit d'une notion assez discutable de la conscience humaine ; sur l'explication du mystère de la Sainte-Trinité par je ne sais quelle force centrifuge et quelle force centripète ; sur l'insuffisance, au point de vue apologétique, de la méthode dialectique des anciens théologiens que le Saint-Siége ne cesse pourtant de proposer à notre imitation.

La correction typographique, meilleure en cette seconde édition qu'en la première, laisse pourtant encore à désirer. Ainsi, nous lisons plusieurs fois, à propos des personnes divines, *nationale* au lieu de *notionnelle*. Du reste, les deux instructions relatives à ce grand mystère de la Trinité auraient besoin, croyons-nous, d'une révision minutieuse. Moins que jamais, nous ne devons nous contenter seulement d'approcher de l'exactitude rigoureuse ; il est possible d'y atteindre, et c'est particulièrement facile au vénérable auteur des *Instructions pastorales*.

LVII.

Elles sont aussi le fruit d'une sainte et féconde vieillesse sacerdotale, ces *Lettres à un jeune prêtre* que vient de publier M. le chanoine Coulin, missionnaire apostolique. (1 volume in-12 de XXIV-582 pag. — Paris, Casterman, 1877.) Elles sont divisées en trois parties, dont la 1re expose la dignité du prêtre, (13 lettres), la 2e, ses fonctions (23 lettres), la 3e, ses vertus (22 lettres). On sait dans quel esprit de fidélité à la

sainte Eglise romaine, de pieux et prudent dévouement aux âmes, sont conçus les nombreux ouvrages du vénérable auteur. Celui que nous venons de lire et qui n'est pas, espérons-le bien, le dernier de sa nombreuse lignée, est marqué aux mêmes et excellents traits de famille. Aussi le recommandons nous hautement pour les lectures spirituelles des presbytères et des grands séminaires. La forme épistolaire qu'il a revêtue n'est pas sans charmes, ni le style sans agréments. Beaucoup de fines observations et de faits anecdotiques en augmentent l'intérêt. Seulement l'humilité de M. le chanoine Coulin lui a fait trop souvent exprimer ses doutes sur la valeur et l'utilité de son travail. Plus tard, un éditeur moins timoré donnera là-dessus pleine satisfaction aux lecteurs, en retranchant ces témoignages d'excessive défiance que nous ne saurions vraiment ratifier. — Le livre de M. Coulin sort des presses de l'abbaye de Lérins et nous fait espérer en leur avenir.

Dr. Jules Didiot.

BIBLIOGRAPHIE.

Le Cléricalisme et l'Esprit moderne. Conférences par M. l'abbé Edmond Chapot, à Paris, V. Palmé, 1878.

Qu'est-ce que le Cléricalisme? L'Académie française n'a pas encore donné droit de cité dans notre langue à ce mot barbare : il est même probable qu'elle ne l'adoptera jamais, parce qu'il est inutile si « le Cléricalisme » n'est autre chose que le « Catholicisme », parce qu'il est mal fait s'il désigne l'action du clergé dans le domaine politique.

Le Pape Pie IX a dit un jour, il est vrai : « Le Cléricalisme n'est pas autre chose que la religion catholique. » mais cela ne prouve pas que le Pape ait amplié ce mot : l'impiété s'en servait Il le lui a arraché comme un masque qu'Il déchirait en le définissant.

M. l'abbé Ed. Chapot, s'adressant à un auditoire qui aime assez les néologismes à effet, a cru pouvoir placer en tête de ses conférences le mot « Cléricalisme », et le prenant dans le sens du « Catholicisme », opposer la doctrine catholique aux erreurs de l'esprit du mal. Cet esprit n'est pas « moderne » mais fort ancien, aussi ancien que le monde : c'est l'esprit du tentateur.

Quatre points ont été ainsi traités par le jeune et ardent conférencier. Il a mis la doctrine catholique sur Jésus-Christ, le culte de la très-sainte Vierge, l'Eglise et la Papauté, en présence des erreurs et des déviations de l'esprit mauvais sur les mêmes objets. Ces quatre tableaux, tracés avec des couleurs parfois un peu vives, telles que les comporte d'ailleurs le soleil du midi, offrent, même à la lecture, un intérêt d'actualité. La doctrine n'est pas sacrifiée à l'entraînement oratoire : il n'en est pas toujours de même de la langue. On passe

un improvisateur véhément certaines exactitudes de langage pour lesquelles on a moins d'indulgence lorsque le sermon ou la conférence sont imprimés.

Après ces réserves, nous sommes heureux d'ajouter que le travail de M. Ed. Chapot révèle des qualités précieuses, des études approfondies et une application soutenue pouvant les rendre plus précieuses encore. Le jeune orateur arrivera à exprimer sa pensée avec une clarté plus lumineuse et moins chatoyante. Le frein de la sobriété qu'il saura imposer à son style impétueux le forcera d'en élaguer les effets trop durs et les images forcées. On le lira avec plus de plaisir lorsque, à l'exemple de nos pères en ce genre d'éloquence, il aura mis abondamment dans ses compositions ce qu'un de nos grands maîtres nommait récemment « la sueur de leur front, l'huile de leur lampe, les austérités de leur mortification et les éclairs de leur génie (1). »

A. Gilly.

(1) Monseigneur Besson. 3e lettre sur l'Enseignement pastoral, pag. 5.

Arras, imp. de la Soc. du Pas-de-Calais. — P.-M. Laroche, dir.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

IDÉOLOGIE.

—

(Troisième article.)

—

§ III. — *Théorèmes généraux sur nos connaissances. Réalité objective, extension, compréhension de nos idées.*

Les études cosmologiques qui ont précédé cette idéologie, nous ont fait constater directement la réalité objective de toutes nos connaissances de présence. Il ne reste donc plus qu'à nous occuper de la réalité objective de nos idées. Ce sont les idées qui fixent notre attention. Cependant les propositions que nous allons établir sont tout-à-fait générales, et conviennent à toutes nos connaissances sans exception. La première a déjà été donnée aux premiers chapitres de nos études; mais elle demande ici de nouveaux développements.

1re *Proposition. Dans toute connaissance, dans toute idée, l'esprit perçoit quelque chose de réel.*

(Nous rappelons aux lecteurs que par le mot *réel* nous désignons tout ce qui n'est pas le néant. C'est un synonyme de *positif*.)

Toute connaissance est la connaissance de quelque

chose de positif : le rien ne peut pas être connu. Du moins, il ne peut pas l'être par une perception directe, par une perception dirigée vers lui. Comment, en effet, percevoir, appréhender, se représenter ce qui n'est rien du tout? C'est métaphysiquement impossible.

Tantôt la connaissance s'arrête à son objet positif lui-même, tantôt elle constate son absence, comme lorsqu'on se trouve dans les ténèbres, qu'on considère la limite d'un être, qu'on parle du néant. Tantôt c'est une incompatibilité qui apparaît. L'esprit découvre l'impossibilité de constituer un être avec des éléments donnés, par exemple une figure unique avec le cercle et le carré, un être vivant avec des parties empruntées à plusieurs genres ou plusieurs espèces. Mais il est aussi impossible de connaître en n'ayant devant l'esprit que le néant, qu'il est impossible que le néant soit. *Il n'y a*, enfin, *que l'être et ses rapports réels ou possibles, qui soient connaissables.*

Comme l'idée est une connaissance, ce que nous venons de dire s'y applique, et il en est de même de tout ce que nous dirons de la connaissance en général.

Il appartient à la réflexion aidée du sens intime, de discerner dans l'objet d'une connaissance donnée ce qu'il y a de réel ou de positif, et ce qu'il y a de négatif.

Ce qu'il y a de réel, c'est ce que l'esprit peut se représenter, fixer, appréhender, soit directement, soit à l'aide de quelque rapprochement, ou du raisonnement. C'est ce dont il peut affirmer quelque propriété. Ce qu'il y a de négatif ou d'impossible, c'est ce qui se refuse à ces opérations, et à toute qualification positive.

Ceci est un premier principe, et il est de certitude absolue ou métaphysique, au même titre que le principe de contradiction. On ne pourrait pas essayer de l'infir

mer sans ébranler toute la certitude, et sans favoriser l'hégélianisme, c'est-à-dire le comble de l'absurdité.

Lors donc qu'il paraîtra que dans une connaissance, dans une idée, l'esprit perçoit l'impossible, ce n'est pas le principe, qu'il faudra soupçonner de quelque exception, c'est l'apparence, qui devra être déclarée irrévocablement illusoire avant même tout examen. L'examen ultérieur, s'il est judicieusement fait, fera découvrir l'illusion.

Loin de pouvoir dépasser le réel et le possible, la représentation de l'esprit ou l'idée ne peut pas même dépasser d'un iota les qualités élémentaires perçues par les sens. Ainsi, les physiciens savent que les rayons solaires qui ont traversé un prisme étendent leur influence bien au-delà du spectre visible ; et il ne faut pas être un bien profond philosophe pour pouvoir affirmer qu'un œil puissant ou plus délicatement constitué que le nôtre, percevrait en dehors du spectre à nous visible et de chaque côté, toute une suite de couleurs nouvelles. Eh bien, ces couleurs objectivement réelles demeurent pour nous inimaginables. Nul esprit ne s'en donnera une représentation comparable à celle des couleurs à nous visibles. La nature ne pouvait pas nous apprendre d'une manière plus simple et plus frappante que l'esprit humaine est incapable de se représenter dans sa vraie propriété, aucune qualité en dehors de celles que les sens nous révèlent, et qui, depuis l'origine de l'humanité, forment tous les éléments de nos idées sensibles.

Nous en dirons autant des idées que la raison acquiert par un travail qui lui est propre. Toutes les idées simples sont acquises et consignées dans toutes les langues, depuis l'origine du genre humain, si bien que les génies que les diverses nations ont produits n'ont su y rien ajouter depuis six mille ans. Max-Müller a enrichi la science de ce fait bien digne d'attention.

On n'a jamais rien pu retrancher non plus, de ce catalogue de quelque six cents idées simples, qui forme les éléments de toutes nos connaissances. Nulle n'a été convaincue d'être sans objet, nulle n'a jamais cessé d'appartenir aux premières richesses de l'esprit humain. Je dis aux richesses qui lui sont le plus naturelles, et qui sont contemporaines, chez tous les hommes, de ses premiers développements.

S. Thomas n'a donc pas eu tort de dire (p. 1, q. 85 a. 6) : « In rebus simplicibus in quarum definitionibus compositio intercedere non potest, non possumus decipi ; sed deficimus in totaliter non intelligendo. »

Ceci est considérable, et digne d'être considéré par les matérialistes et les athées ; car si simple qu'il soit, il les confond par le double témoignage de l'histoire de l'esprit humain, et des plus naturelles conceptions de la raison. L'argument de S. Anselme, la thèse de la spiritualité de l'âme, sont ici déjà dans leur substance.

Mais nous ne devons pas oublier non plus la 2e partie de la proposition de S. Thomas : *Deficimus in totaliter non intelligendo ;* car toutes nos erreurs viennent de ce défaut d'intelligence totale des objets de nos idées élémentaires. Quand nous nommons ces objets, ou que nous nous en servons pour arriver à la connaissance des objets composés, nous ne savons jamais parfaitement ni ce que nous disons, ni ce dont nous nous servons ; et il n'est pas dès lors fort étonnant que nous fassions des associations qui se heurtent, des agrandissements téméraires, ou des amoindrissements inconsidérés. Il faut donc tout éprouver. Mais il faut dans l'épreuve, que le principe métaphysique demeure inébranlable : le rien ne peut être connu.

Je choisis quelques exemples d'épreuve qui me paraissent propres à former le jugement dans cette matière scabreuse.

L'homme ne se trompe pas dans ses idées simples. Mais il en connaît fort imparfaitement les objets, et il lui arrive de les associer dans un même être, sans prendre garde à des incompatibilités qui ne leur permettent pas de se trouver ainsi réunis. On peut ramener à deux sortes, nos associations factices d'éléments hétérogènes : nous associons idéalement dans un même être des attributs pris à différentes espèces de même ordre. C'est ce que les anciens ont fait, en concevant la chimère. Ou bien, nous attribuons à un être inférieur une prérogative dont son infériorité le rend incapable, à un être supérieur un défaut que sa grandeur repousse. Par exemple, un esprit inconsidéré attribuera l'infinité à la ligne, à la surface, au volume ou à l'étendue de l'espace, à la durée du temps. Il attribuera la vie à une matière inerte, la sensibilité à la plante, l'intelligence aux animaux. Ou bien, au contraire, il introduira la multiplicité dans l'être simple de Dieu.

Dans tous ces cas, l'esprit associe des attributs qu'il ne connaît pas, et il n'en perçoit nullement l'assemblage réalisé idéalement, comme son langage semble l'affirmer. Il n'y a pas de représentation de cet assemblage, et partant pas d'idée, puisque l'idée est une représentation. Appelons par leur vrai nom ces associations de fantaisie, ne mettons dans leur appellation que ce que l'esprit en perçoit, et nous reconnaîtrons que tout ce qu'il perçoit, tout ce qu'il se représente est réel objectivement, si composé qu'il soit. Mais il lui arrivera d'affirmer plus qu'il ne perçoit, par suite de quelque faux supposé, de quelque faux jugement que l'inconsidération laissera s'introduire. Nous avons une image de cela dans des erreurs nommées illusions, dont il a été question à l'étude précédente. Un voyageur prédisposé à la crainte par les ténèbres qui l'environnent, prête aux objets qu'il

aperçoit vaguement, à un monceau de terre peut-être, les formes et les mouvements d'une bête féroce. Cette bête, il ne la voit pas ; c'est son imagination qui complète dans le sens redouté les traits confus qu'une lueur incertaine ne lui fait qu'entrevoir ; et s'il était maître de lui, il le reconnaîtrait ; mais il est saisi, et il croit voir ce qu'il n'a fait qu'imaginer.

Un naturaliste, possédé de la pensée qu'il faut tout ramener à l'unité, s'imagine que tout être substantiel est doué de conscience, et il l'affirme. A-t-il vu, a-t-il perçu que la conscience appartient nécessairement à tout substance ? Bien certainement non. Son attribution est toute gratuite, et ce n'est pas l'esprit qui la lui dicte.

Il y a des incompatibilités tellement évidentes qu'elles ne peuvent échapper à aucun esprit qui se possède tant soit peu. Ainsi, personne ne croit avoir l'idée d'un cercle carré. Si quelqu'un énonçait quelque chose de semblable, ce serait « un discours en l'air qui se détruit sitôt qu'on y pense. » (Bossuet.) Si simple qu'il soit, cet exemple montre bien que notre esprit répugne absolument et par nature, à toute perception de ce qui est contradictoire, ou de ce qui est absurde. Mais le contradictoire, l'absurde, est un assemblage factice d'éléments réels et connaissables, et cet assemblage devient possible à un esprit qui connaît trop imparfaitement les éléments pour percevoir leur répugnance. Cet esprit ne perçoit pas alors l'assemblage des éléments tels qu'ils sont réellement : c'est absolument impossible ; il perçoit confusément l'assemblage d'éléments plus au moins semblables à ceux-là.

Les corps inertes sont indifférents au lieu, à la forme, au volume, à la disposition de leurs parties, à leur état de mouvement ou de repos. Ce n'est pas qu'ils n'aient des tendances, des actions qui peuvent être fort éner-

giques ; mais si ces tendances sont contrariées et n'aboutissent pas, leur nature n'en éprouve aucun dommage. Ici, l'esprit humain est parfaitement au large ; et, sauf la condition d'un but sage à atteindre, l'esprit est assuré de ne point sortir de la possibilité, en bâtissant à sa fantaisie des terres, des soleils, voir même des monts d'or ou de diamant.

Mais si son regard pénètre jusqu'à l'essence, et qu'il prétende assister à la transmutation d'une espèce en l'autre, du plomb en or, par exemple, je lui demanderai s'il a vraiment perçu que la nature de l'un puisse devenir celle de l'autre.

La chimère ! Il y a beaucoup de réalité dans la chimère : il y a des formes déterminées, un assemblage de parties qui a son ordre et ses conditions, une expression *sui generis* qui peut être rendue par les arts de la peinture, de la sculpture, de la poésie elle-même. Tout cela, l'esprit peut se le représenter, et tout cela est réel. Ce qui est pour le moins fort douteux, c'est que l'assemblage puisse subsister vivant, en chair et en os, et qu'une même puissance organisatrice, — j'entends une puissance vitale naturelle, — fasse se succéder tout d'un coup dans un seul individu, l'organisme et la structure intime du lion, de la chèvre et du dragon. Mais on peut affirmer en même temps que nul esprit humain n'a conçu idéalement un semblable prodige physiologique. Qui jamais s'est donné le spectacle d'une puissance vitale associant fibre par fibre l'organisation du lion à celle des deux autres espèces ? Ou bien, qui a pénétré assez profondément dans l'organisation du lion, de la chèvre et du dragon, pour découvrir la possibilité de leur fusion ?

Supposons une intelligence suffisamment perspicace. De deux choses l'une : ou elle verra que les trois parties de l'animal fantastique peuvent, en effet, devenir celles

d'un corps vivant, ou bien elle découvrira une incompatibilité telle entre les organismes diversement constitués dont on prétend le composer, qu'ils ne peuvent être formés, associés, entretenus par une même vie. Dans le premier cas, la chimère est un animal possible, et l'on pourra en donner l'explication, en discourir: dans le second, on pourra en réaliser la superficie en peinture en sculpture, adapter même un mécanisme plus ou moins ingénieux à des pièces formant ensemble quelque chose de semblable : cela suffit pour assurer la réalité objective d'une pareille conception. On appliquerait un dilemme semblable aux autres fantômes dont notre imagination se repaît. N'oublions pas que cette faculté n'a que des données superficielles, et que l'esprit lui-même ne se fait une idée de la nature des êtres que sur des données également superficielles. Si dans ses affirmations il outrepasse ses perceptions, ce sera à ses risques et périls, et l'on ne sera pas autorisé à dire pour cela qu'il perçoit ou se représente ce qui n'est ni ne peut être.

Avant de passer à l'examen d'autres conceptions idéales, nous devons définir dès maintenant deux concepts qui nous occuperont plus tard spécialement, et qui offrent entre eux, avec des différences profondes, de remarquables analogies : le concept de l'*indéfini*, et le concept de l'*infini*.

Un des caractères que la grandeur me présente est de pouvoir croître et croître encore, de manière que son rapport à une grandeur finie donnée de son espèce, dépasse, sans cesser d'être fini, toute proportion assignable: et quand elle l'aura dépassée de la sorte, elle pourra de nouveau se dépasser elle-même, et dans des proportions semblables, et ainsi sans fin. J'exprime cela en disant : 1° que *la grandeur peut croître à l'indéfini*, et 2° que *cet indéfini se compose d'une suite sans fin d'indéfinis.*

Un autre caractère de la grandeur, bien supérieure à celui-ci, mais qui ne convient qu'à l'Être souverain, est d'être fixe, déterminée, immuable, et de s'élever tellement au-dessus d'une grandeur finie quelconque, qu'on concevra croissante autant qu'on voudra, qu'il n'y ait jamais aucune proportion de l'une à l'autre. J'exprime cela en disant que cette grandeur est *infinie*. Et, en effet, pour surpasser de la sorte toute grandeur finie, il faut qu'elle n'admette aucune limite.

La grandeur indéfinie ne rencontrant jamais de limite infranchissable, mais étant toujours limitée, s'appelle encore l'*infini en puissance;* l'infini déterminé et immuable s'appelle l'*infini en acte*.

On voit l'analogie de ces deux concepts. L'un et l'autre impliquent l'idée d'une supériorité incomparable, relativement à toute grandeur finie et déterminée ; l'une et l'autre de ces grandeurs présentent un abîme sans fond ; et toutefois, l'indéfini s'évanouit devant l'infini véritable et actuel ; car avec toute sa puissance de croître, il n'en est pas moins toujours et nécessairement fini, et par conséquent toujours et nécessairement incapable d'être comparé à l'infini avec quelque proportion.

A la fois analogues et infiniment différents, tels sont ces deux infinis. Eh bien, il y a dans ce double caractère un écueil où viennent tristement échouer nombre d'esprits. Tantôt ils attribuent l'infinité à une nature qui n'en est pas capable, tantôt ils introduisent dans l'Être véritablement infini un mélange profanateur. Ces esprits auraient-ils donc l'étrange puissance ou l'étrange faiblesse de concevoir l'impossibilité ? Encore une fois non. Ils jugent mal ; ils ne se rendent pas bien compte de l'état de leur esprit, ou de la valeur des termes.

Je prends d'abord l'exemple très-simple de la ligne.

J'ai l'idée de la longueur d'une ligne, et cette lon-

gueur je la conçois possible dans tout état de grandeur finie. Etant donnée un ligne quelconque, je puis, par l'imagination en prolonger la longueur dans d'immenses espaces ; et quand mon imagination fatiguée se trouble et refuse de me suivre, ma conception n'est point épuisée, et je continue en idée ce que j'avais commencé en figure. Cette fois, nulle fatigue ne m'arrête, et je conçois sur ma ligne cette grandeur indéfiniment croissante dont nous venons de donner les caractères.

Ainsi, toute ligne est une grandeur indéfinie. Il n'y a là dessus aucun doute dans aucun esprit. Mais suis-je autorisé à dire qu'une ligne peut atteindre l'infinité ?

J'interroge mon imagination, et elle me répond par l'impuissance qui vient d'être constatée tout-à-l'heure. Vaincue par l'indéfini, elle ne saurait rien nous apprendre de l'infini.

J'interroge mon esprit, et je lui demande s'il a quelque conception directe d'une ligne infinie, ou quelque donnée qui lui prouve qu'une ligne puisse être infinie. La réponse est deux fois négative, et tout esprit attentif à ses opérations répondra de même.

Non, nul n'a jamais conçu une ligne actuellement infinie ; et Balmès nous semble s'être mépris, quand il a dit dans sa *Philosophie fondamentale* que nous n'avons pas l'image d'une ligne infinie, mais que nous en avons l'idée. Ce dont nous avons l'idée, c'est d'une longueur indéfiniment prolongée. Mais une longueur à laquelle convienne actuellement ou puisse convenir l'infinité, non, nous ne la concevons pas. Nous ne concevons pas, dis-je, la convenance de ces deux choses : longueur, et infinité. C'est le moins qu'on puisse dire ; et ceux qui parlent d'une ligne infinie font une association arbitraire de deux attributs que leur esprit se refuse à percevoir ou à se démontrer réunis dans un même être. J'en appelle

au sens intime de chacun, et j'en dis tout autant d'une surface infinie, d'un espace infini, d'un temps infini. C'est indéfini qu'il faut dire pour traduire exactement ses conceptions.

En général, et quelle que soit sa nature, le fini n'est susceptible que d'indéfini : indéfini en grandeur, indéfini en multiplicité, en variété, en perfections. Les artistes poursuivent dans leurs conceptions idéales autant d'indéfinis ; et parce que l'indéfini est inépuisable, parce qu'ils ne peuvent jamais atteindre un degré de perfection et de beauté qui soit le degré suprême du genre qu'ils cultivent, ils s'imaginent qu'ils poursuivent l'infini, et on le leur dit : l'artiste, le poète ont « *des visées infinies* » ; ils « s'élèvent sur des ailes invisibles jusque dans les profondeurs de l'infini. » Ainsi abuse-t-on d'un nom que la vérité et la piété réservent au plus auguste des êtres.

De l'abus du nom on passe facilement à l'abus de la chose, et l'on perd la vraie notion de l'être incomparable, de cette unique Majesté qu'une seule altération détruirait, si elle pouvait l'atteindre. Il n'y a pas d'erreur plus capitale ; il n'y en a pas de plus coupable, en tant que la volonté y a part. Mais on n'y réfléchit pas ; et l'on se joue de l'Être tout adorable, avec autant de sans gêne que de ses propres inventions.

L'homme, environné de périls que sa faiblesse ne sait ni ne peut conjurer, cherche un appui hors de lui ; et quand l'un de ces périls devient imminent, un cri s'échappe de sa conscience « naturellement chrétienne » : mon Dieu ! Mais son impatience voudrait trouver un secours plus commode que le Dieu trois fois saint, plus rapproché de lui qu'une Majesté qui habite un séjour inaccessible. Si la droite raison ne lui a pas fait reconnaître un Dieu créateur, toujours attentif à son ouvrage, si la foi chrétienne, plus puissante encore, ne lui a pas révélé

le Dieu des humbles, le Dieu de toute consolation, il se créera pour son usage et pour le service de ses passions des dieux qui habitent ses fleuves, ses bocages, son foyer domestique. Et comme ces conceptions d'un esprit indiscipliné ne sont pourtant pas sans réalité possible, l'homme y trouve un aliment indéfini dont la richesse et les agréments le séduisent. La poésie, les arts créent un Olympe qu'ils peuplent de légions célestes, de dieux et de déesses. Le vulgaire a ses dieux domestiques, ses ancêtres divinisés qui gardent son foyer. Les rêveurs ont leurs hiérarchies sans fin d'êtres plus au moins divins. Ajoutez à ces imaginations celle d'un progrès sans fin et nécessaire, vous aurez le devenir hégélien, où le temps et la nécessité sont incessamment appliquées à réaliser l'univers d'abord, et puis sans doute les hiérarchies interminables des gnostiques, sans que le terme suprême puisse en être jamais réalisé qu'en idée.

C'est ici le dernier terme des conséquences où se laisse entraîner une raison qui s'égare; et si l'absurde, le contradictoire peut se concevoir, nous devons le rencontrer objectivement représenté dans les esprits malades que nous venons d'indiquer.

Mais non : ces esprits ne conçoivent pas le Dieu vivant tel qu'il est, quand ils le défigurent ainsi. Leur raison s'égare dans les mondes de l'indéfini, et c'est là seulement qu'ils trouvent les éléments de leurs idées extravagantes. Il y a je ne sais quel brouillard devant leur intelligence amoindrie, qui leur cache la grandeur suprême ; et comme ils l'entendent nommer, comme ils ne peuvent pas la méconnaître tout-à-fait, ils en sont réduits à la placer dans les objets qui leur semblent en approcher le plus. Demandez-leur si le parfait absolu est identique avec l'imparfait, et si cette identité est perçue par leur esprit. Peut-être repondront-ils affirmative-

ment ; mais nous répondons, nous, toute raison répond qu'ils ne la perçoivent pas, cette identité impossible, et qu'ils prennent des fantômes pour de véritables idées.

La foi chrétienne suggère une explication de ces débauches d'imagination. Il existe, en effet, des êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, et ces êtres s'occupent de nous. Le paganisme et le gnosticisme lui-même n'ont fait qu'altérer cette vérité traditionnelle, par leurs hiérarchies de dieux, et ce qui rend cette altération plus odieuse, c'est qu'elle détrôna le vrai Dieu, pour placer sur son trône ce qui ne peut être qu'une créature. Il y a des esprits assez prévenus pour ne savoir pas distinguer cette idolâtrie détestable, du culte chrétien rendu aux Anges et aux Saints : culte tout relatif, qui ne fait que donner une nouvelle grandeur au culte du Dieu seul adoré, Créateur tout-puissant des Anges comme des hommes. Plus l'enseignement de la foi multiplie, d'après la divine tradition, les ordres des esprits célestes, plus cette foi fait ressortir la Majesté du Dieu devant qui tant d'esprits élevés les uns au-dessus des autres, ne sont encore que néant. Au contraire, plus le paganisme multipliait ses faux dieux, plus il avilissait un culte qui se partageait à peu près également sur des êtres de fantaisie, nés de l'imagination d'un poëte ; plus il affaiblissait l'adoration véritable, qui n'est due qu'au vrai Dieu. Comprendra-t-on enfin l'opposition qu'il y a entre ces deux manières d'entendre le culte ? D'un côté, la piété prend un point d'appui pour exalter l'unique objet de son adoration ; de l'autre l'esprit d'impiété détruit la Majesté de Dieu. Il brise en mille morceaux la couronne de sa suprême grandeur, pour en poser les débris sur le front de divinités imaginaires, indignes d'un culte quelconque. Aussi, tandis que la foi et le culte du chrétien affermissent dans les âmes le règne de Dieu, la crédulité

païenne dégénéra de plus en plus en un mépris des choses saintes qui perdit à la fin le peuple le plus fait pour durer éternellement.

J'ai parlé ailleurs de l'étrange illusion de l'athée. Habitué à voir la liaison de tous les êtres de l'univers et le cours ininterrompu des événements, cet esprit de surface se persuade que tout cela va de soi, et qu'une cause suprême est superflue.

Le panthéiste n'est guère moins égaré : il ne sait pas voir, il ne sent point par toutes les fibres de son être que la substance de son cheval ne saurait être la même que la sienne, et que ni l'un ni l'autre de ces êtres dépendants et tout pétris de néant, ne sauraient appartenir à la suprême indépendance, à l'Être qui est *in plena fuga non esse.*

Ces explications étaient nécessaires pour faire voir jusque dans les jugements les plus étranges et les plus faux, la vérité de notre théorème fondamental, et pour nous avertir, tous tant que nous sommes, que si notre esprit ne peut percevoir ou se représenter le rien, il n'en arrive pas moins, quand il ne se surveille pas lui-même, aux associations d'idées les plus extravagantes, et aux jugements les plus faux, les plus humiliants, et les plus pernicieux. Il n'y a pas de théorie, pas de garantie humaine ou même divine, qui dispense l'homme d'user avec vigilance et avec prudence de ses facultés.

Je reviens à notre première proposition, pour en développer le sens par différentes remarques, et différents corollaires.

L'homme connaît par la présence actuelle ou renouvelée de l'objet connu, ou par la représentation intellectuelle de cet objet, représentation qui est une idée. Or, un même mot peut exprimer à la fois ces différents

modes de connaissances ; car dans tous les cas, le sens intime nous dit que connaître, c'est prendre possession d'une vérité ; et le langage a remplacé par le mot unique de *percevoir*, ces mots : prendre possession de la vérité. C'est pourquoi nous avons introduit dans l'énoncé, comme nous l'avions fait dans nos premières études, ce mot générique de percevoir. Quand on ne s'occupe que des idées, on peut se servir indifféremment de ces trois mots : se représenter, percevoir, concevoir. Ce que nous avons dit de la perception dans nos premières études s'applique à l'idée, puisque l'idée est une perception.

Corollaire 1er. (de la proposition) : *Toutes les manières d'être simples ou composées que l'esprit peut se représenter sont des manières d'être qui ont leur réalité objective, au degré où elles sont représentées.*

Ainsi, nous avons vu que la chimère elle-même est possible en la manière où l'esprit peut se la représenter.

Corollaire 2. *Il n'y a aucune connaissance, aucune idée positive, qui puisse outrepasser l'être, soit en extention, soit en compréhension.*

Car rien de réel ou de positif ne peut surpasser l'être en aucune façon. Le réel est ; et il n'est appelé réel que parce qu'il est. Il est donc compris dans les limites de l'être, et ne saurait les outrepasser en aucune façon.

Corollaire 3. *Etant donnée une idée d'un esprit quelconque, il n'y a pas à prouver que cet idée a un objet : c'est absolument certain, avant tout examen.*

L'existence même de l'idée l'atteste. Il n'y a qu'une chose à examiner : quel est au juste l'objet conçu. Autant il est vraiment conçu, autant il est réel.

Mais aussi, ne faut-il pas admettre tout d'un coup qu'un esprit conçoit une chose, parce qu'il dit qu'il la conçoit. On ne peut que trop se faire illusion sur ses propres

conceptions, et il est nécessaire de s'éprouver soi-même, d'abord, et puis de donner aux autres esprits quelque marque qui leur permette d'arriver à la conception, qu'on prétend avoir. Tous les termes du langage ont passé éminemment par cette double épreuve. Ils ont donc tous un sens objectif réel.

S. Augustin exprime en d'autres termes notre corollaire, quand il dit : *intelligere, semper sine vitio est.*

2e Proposition. *L'esprit ne connaît pas un défaut sans connaître la qualité que ce défaut exclut.*

Car un défaut en tant que défaut est la négation ou l'exclusion d'une qualité, et la négation ne se connaît pas, si l'on ne sait pas ce qu'elle nie ; l'exclusion ne se connaît pas, si l'on ne sait pas ce qu'elle exclut. La connaissance du défaut est en raison de la connaissance de la qualité exclue par lui. Elle est claire, obscure, précise, vague ou nulle avec celle-ci. En un mot : il est métaphysiquement certain que la connaissance d'un défaut est toute entière dans celle de la réalité exclue. Si je sais seulement qu'il y a une réalité exclue sans savoir quelle est cette réalité, je sais qu'il y a un défaut, sans savoir quel il est. Si je sais la nature de la réalité, je sais la nature du défaut.

Remarque. Ce n'est pas la même chose de dire : l'esprit ne connaît pas un défaut sans connaître la qualité que ce défaut exclut, et de dire : l'esprit connaît l'être doué d'une qualité avant de connaître l'être privé de cette qualité. L'inverse peut avoir lieu. Il peut se faire que l'être privé de la qualité se soit fait connaître le premier, au moyen d'autres qualités, et que ce soit lui qui, par ses limites, ait conduit mon esprit à concevoir des réalités ultérieures, entre lesquelles se sera trouvée la qualité dont il s'agit. C'est ce qui a lieu dans la notion de l'infini. L'esprit y est conduit par la notion du fini,

et c'est par la notion du fini qu'il commence, comme nous le dirons plus loin. Tel est l'ordre assigné à la raison humaine par son Auteur; et en rapprochant ce fait de notre proposition, on est conduit à reconnaître dans cette même raison une tendance admirable, qui la fait toujours se lancer au-delà de l'objet qu'elle perçoit, si grand soit-il.

Développons davantage ce point important, et voyons dans les faits quel ordre suit l'esprit humain, pour arriver à la connaissance des qualités et des défauts.

Lorsque l'esprit humain se trouve en présence d'un objet fini, il le voit tel qu'il est, et par conséquent avec ses qualités, et avec les limites de ces qualités. Ces limites arrêtent la vision de l'objet, et l'empêchent de s'étendre d'avantage; mais elles n'arrêtent pas la conception de l'esprit. Il conçoit, au contraire, et invinciblement, quelque chose au-delà.

Si c'est un objet étendu qu'il regarde, il conçoit une étendue au-delà de ses limites ; si c'est une force, il en conçoit une plus grande ; si c'est un esprit qui lui apparait dans ses actes, il en conçoit un autre dont la mémoire serait plus riche, plus prompte, plus fidèle, la pénétration plus grande, le jugement plus ferme. Il conçoit encore des couleurs plus vives que celles qu'il voit; des spectacles plus beaux que ceux de la nature, des sons plus pleins, plus mélodieux; des parfums plus suaves, etc.

Lorsqu'il s'élève sur l'échelle des êtres de la création et qu'il passe en idée de la pierre à la plante, de la plante à l'animal et de l'animal à l'homme, il ne croit pas que ces règnes épuisent l'être. Il conçoit, au contraire, au-dessus de l'homme des esprits qui ne seraient pas comme lui enfermés dans une chair corruptible, et dont la puissance dépasserait la sienne en toutes manières; des

esprits qui seraient accompagnés de volontés puissantes et affermies dans le bien, dont la droiture et l'efficacité surpasseraient celles de tous les hommes.

Dans toutes ces conceptions idéales, il a été prévenu par la présence des objets de ce monde physique, et c'est elle qui les a sollicitées. Il a d'abord vu l'être défectueux tel qu'il est, puis il a conçu un au-delà, et l'être défectueux rapproché de cet au-delà, lui a fait connaître les défauts qui limitaient ses qualités. Voilà l'ordre, tel que le sens intime et la réflexion le font connaître, et tel que la nature des choses le demande nécessairement.

Il faut donc rejeter l'invention gratuite des ontologistes, qui pour expliquer la connaissance que nous avons des êtres finis, se croient obligés de doter notre esprit d'une vue perpétuelle de l'infini. Le fini, disent-ils, ne se connaît pas sans l'infini, l'imparfait sans le parfait. Il faudrait dire seulement : le fini ne se connaît pas comme fini, sans la connaissance plus au moins vague d'un au-delà ; l'imparfait ne se connaît pas comme imparfait, sans la connaissance plus au moins définie d'un être plus parfait que cet imparfait. Ou bien encore, il faut entendre que le fini et l'imparfait ne se connaissent pas adéquatement, ni même autant que nous pouvons les connaître, si l'on ne connaît pas leurs rapports d'origine à l'infini, leur néant, vis-à-vis de l'infini.

3e Proposition. *Toutes les fois que de deux objets l'un est plus parfait que l'autre, en tant qu'il est plus parfait, il ne peut pas être connu par le moyen de cet autre.* La connaissance du plus parfait ne peut pas se déduire de la seule connaissance du moins parfait.

Cela est encore de nécessité absolue. Je ne puis pas percevoir dans un objet ce qu'il ne contient pas.

Je ne puis pas l'y percevoir par une abstraction ; car l'abstraction se borne à ne considérer que certaines par-

ties ou certains côtés de l'objet. Elle ne saurait apporter à l'esprit aucune connaissance qui dépasse celle de l'objet.

Je ne puis pas l'y percevoir non plus par une exclusion qui se borne à séparer sans rien ajouter. Il faut de toute nécessité introduire une conception de la perfection excédante ; et l'objet qui est dépourvu de celle-ci, ne saurait par lui-même fournir la matière de celle-là.

Mais il faut encore ajouter une remarque semblable à celle qui vient d'être faite : l'objet défectueux peut par son indigence même, conduire la raison à chercher dans un autre être plus parfait, la raison de sa réalité ou de son existence. Ou bien encore, il peut lui donner l'occasion d'une conception plus relevée.

Application. A égalité de vertu, ma raison conçoit qu'un être est d'autant plus parfait qu'il est plus simple, ou d'une composition moins compliquée. S'il est exempt de parties, il aura toute la perfection que comporte la vertu dont nous parlons. Je conçois donc que, toute choses égales d'ailleurs, le simple et le composé s'opposent comme le plus parfait au moins parfait. Eh bien, cette perfection plus grande, le composé ne me la fait pas connaître par lui-même. Il peut seulement être l'occasion de la conception de son contraire.

4e Proposition. *La négation d'un défaut dans un être est l'affirmation dans cet être, de la réalité dont l'exclusion fait le défaut.*

Je nie que tel être ait le défaut de telle qualité : c'est comme si je disais qu'il a cette qualité.

La qualité affirmée est précisément celle que je sais être exclue par le défaut, ni plus, ni moins.

Corollaire. Pour affirmer l'infini par la négation de tout défaut dans un être, il faut que j'entende dans cette expression : tout défaut, le défaut de l'infinité même que je veux affirmer.

Nous reviendrons plus loin sur ce corollaire.

5e Proposition. *L'extension de l'être ou du connaissable dépasse celle des êtres existants.*

Un exemple suffit à le démontrer. Voici un architecte qui conçoit le plan d'un monument. Ce sera, si l'on veut, Michel-Ange concevant le plan de S. Pierre de Rome. Le monument n'existe encore nulle part ; et cependant il n'est pas rien, puisqu'il est conçu, qu'on peut en faire le dessin, la description, et qu'il pourrait être construit d'après le modèle que l'artiste contemple dans son esprit. Il y a dans le sein de la terre les matériaux pour le bâtir ; il y a dans l'humanité des ouvriers et des entrepreneurs qui pourront s'en charger. Il peut être soumis dans sa forme idéale à la critique des connaisseurs, etc. On ne s'occupe pas ainsi du néant. Donc, le monument en projet est un être à sa manière.

Ces sortes d'êtres ne sont point une rareté, il n'est personne ayant l'esprit dispos, qui ne conçoive tous les jours quelque plan de conduite, quelque ouvrage à réaliser. La nature toute entière est dans un travail incessant pour produire de nouveaux êtres, pour donner de nouvelles formes à ceux qui existent, pour les établir dans de nouveaux rapports et en faire de nouvelles combinaisons. Et nous verrons par l'étude des universaux et de l'indéfini, que si féconde qu'elle soit, la nature sera toujours infiniment éloignée de réaliser je ne dis pas tous les possibles, mais seulement les possibles que notre esprit fini est capable de concevoir. Tous les êtres qui sont réels et qui pourraient être appelés à l'existence, le très-sage et tout-puissant Auteur de la nature les connaissait avant tous les temps, et il en portait dans son esprit la vivante représentation ; ils étaient dès lors quelque chose en Lui.

Notre thèse est prouvée avec surabondance. On peut l'énoncer ainsi : *Il y a des choses réelles et même idéale-*

ment substantielles, qui n'existent pas actuellement.

Ces choses réelles possèderaient si elles existaient, une certaine intensité d'être, une certaine valeur ; et leur réalité se mesure à cette intensité et à cette valeur.

Où chercher cette réalité ?

Puisque ces choses ne possèdent pas actuellement ce qui doit les constituer, il faut qu'un autre être le possède, et ce ne peut être qu'un être existant. Ainsi, dans notre exemple, l'être du monument conçu se trouve adéquatement dans les matériaux que récèle le monde minéral, dans la puissance et l'intelligence des constructeurs et de l'architecte. Seulement, cet être n'est pas en possession de la forme qui lui est propre, et il faut chercher cette forme dans l'esprit de l'inventeur, à l'état de simple représentation.

Il est d'ailleurs manifeste que ces deux catégories d'êtres, savoir ceux qui existent, et ceux qui n'ont de réalité actuelle que dans d'autres êtres existants, il est, dis-je, manifeste que ces deux catégories épuisent tout l'être, et que en dehors d'elles il n'y a rien du tout ; car tout être a sa réalité ; et il faut que cette réalité soit actuellement possédée par quelque être. Or, tout être possédant actuellement de la réalité existe. Ainsi, de deux choses l'une : ou la chose qui est possède actuellement la réalité qui lui est propre, et alors elle existe ; ou elle ne la possède pas, et alors elle appartient à la catégorie d'êtres que nous faisons remarquer dans notre proposition, laquelle nous reporte à des êtres existants. Ces remarques nous permettent d'énoncer une nouvelle proposition.

6e Proposition. *Tout objet idéal doit sa réalité à un être qui existe.*

Cette proposition a été donnée par Leibnitz. Il est facile d'en déduire un septième ainsi formulé :

7° Proposition. *La compréhension de l'être ou du connaissable ne dépasse point celle des êtres qui existent.*

Démonstration. Tout ce qui est, possède actuellement l'existance, ou bien a sa raison d'être dans un être actuellement existant. Il n'y a pas de milieu possible.

S'il possède actuellement l'existence, sa compréhension et toute sa réalité sont celles d'un être qui existe.

S'il a sa raison d'être dans un être actuellement existant, ce dernier ne peut pas lui être inférieur, non seulement en compréhension, mais en valeur quelconque.

Donc, rien de ce qui est ou rien de ce qui est connaissable ne dépasse en aucune façon et par conséquent ne dépasse en compréhension, l'ensemble des êtres existants. En d'autres termes, l'ensemble des êtres existants renferme à lui seul toute la perfection, toute l'intensité, toute la valeur de l'être ou du connaissable.

Si Hegel avait compris cette proposition que lui enseigne dans sa propre langue un philosophe presque contemporain, il n'aurait pas imaginé son idée fantasque d'un parfait purement idéal que nul être n'atteindra jamais. Il aurait épargné aux faibles esprits la monstrueuse erreur de son éternel devenir, réduite aujourd'hui en système par une science athée. Nous retrouverons cette inepte conception sur notre passage, en étudiant notre idée de l'être universel, et nous serons douloureusement étonnés de voir un esprit puissant ajouter l'absurde à l'absurde, le comble de l'ineptie au comble de l'ineptie, donner sa découverte pour l'explication universelle des choses, et se faire admirer à l'égal des plus grands philosophes.

J'énonce les corollaires qui sont évidemment contenus dans notre proposition.

Corollaire 1. *Les objets de nos connaissances ou de nos*

idées positives ne sauraient dépasser en valeur, en intensité, en perfection, l'ensemble des êtres existants.

Ils peuvent dépasser cet ensemble en extension, et le dépasser immensément, mais non en compréhension.

Corollaire 2. *Si je conçois qu'un être est infini, l'infini existe. Si je conçois qu'un être existe nécessairement, il y a un être qui existe nécessairement.*

Dans ces deux cas qui n'en font qu'un, le passage de l'ordre idéal à l'ordre des existences est non-seulement légitime, mais nécessaire.

Cette proposition peut servir à lever l'objection que S. Thomas oppose à l'argument de S. Anselme, et qu'on ne cesse de reproduire.

Voici l'objection : De ce que j'ai l'idée d'un être qui est le plus grand de tous, ou d'un être infini, ou d'un être dont l'existence est nécessaire, il ne s'ensuit pas que cet être existe *in rerum naturâ*. Car nous concevons beaucoup de choses en idée, lesquelles n'existent pas. Il y a là deux ordres distincts, et l'on ne passe pas légitimement de l'un à l'autre.

La réponse est très-simple, d'après notre corollaire. Oui, en effet, nous concevons beaucoup de choses en idées, lesquelles n'existent pas; et S. Thomas a raison de dire qu'on ne peut pas conclure de l'ordre idéal à l'ordre des existences, en ne s'appuyant que sur la seule idée comme telle. Mais quand on vient à considérer dans le particulier quel est ici l'objet de l'idée et à remarquer que, en vertu du corollaire précédent, cet objet ne saurait être réel, connaissable sans exister à *parte rei*, la difficulté est levée pour ce cas particulier.

Corollaire 3. *La preuve par l'idée de l'existence de Dieu demande seulement qu'on prouve la réalité objective de l'idée de l'infini.* Si cette idée est positive et qu'elle ne puisse pas s'assimiler à une idée de fantaisie, Dieu

existe. Nous examinerons cela avec une sérieuse attention. Pour le moment, retenons le corollaire dans toute son extension, c'est-à-dire comprenons bien ce qui reste à prouver, à savoir qu'un esprit, n'importe lequel, a vraiment une idée positive de l'infini. Il n'y a point ici de doute possible. Donnez-moi un esprit, un seul, qui ait une fois seulement mais bien réellement, conçu un objet infini : l'existence de l'infini sera par là-même démontrée.

Ce moyen si simple de trouver Dieu ne se justifie point par lui-même ; et les premiers philosophes qui l'ont proposé se sont trop pressés de conclure de l'idée à l'existence de son objet, comme si celle-ci apparaissait dans celle-là avec sa vivante réalité, et qu'il n'y eût qu'à ouvrir les yeux de l'esprit pour la voir sur-le-champ, comme on voit la vérité d'un axiome. Le Docteur angélique remarque avec raison que l'esprit humain n'a ni cette puissance, ni cette promptitude ; que Dieu n'est point *quoad nos per se notum*, et qu'il n'est point permis en thèse générale, d'attribuer l'existence aux objets conçus idéalement. Mais nulle part S. Thomas n'a prétendu, que je sache, qu'il n'y eût aucun argument à tirer du fait de l'idée de l'infini, et qu'on ne pût par aucune considération lever les très-légitimes objections qu'il a faites à l'argument de S. Anselme. Bien plus : nous rapporterons de lui un argument aussi rapide que celui-là et où le saint Docteur semble avoir voulu indiquer quelle tournure il faudrait donner à l'argument qu'il combat, pour le mettre à l'abri des objections.

A notre époque, et depuis longtemps déjà, l'attention universelle a été éveillée sur cet intéressant sujet. Les meilleurs esprits se sont appliqués à maintenir ouverte aux incrédules la voie tracée par deux grands Docteurs de l'Église pour trouver le Père commun, et l'Église qui

ne peut l'ignorer, laisse une infinité d'âmes s'y engager. Entreprendre de la tenir fermée, serait un dessein qui ne réussirait pas, et qui ne semble favorable ni à la vérité, ni à l'amour des âmes, ni à la piété envers le Père céleste. Qu'on écarte soigneusement les réels dangers d'une preuve que l'impatience humaine abrége outre mesure, qu'on garde à la preuve populaire tirée de la contingence de l'univers la priorité qui lui appartient, rien de mieux; mais à cela se bornent, croyons-nous, les prescriptions de la prudence. Quand nous aurons payé à cette vertu nécessaire son juste tribut, tournons des regards sympathiques vers une vérité défendue par de grands Docteurs, enseignée librement depuis tantôt huit siècles dans l'Église, utile à plusieurs, aimée d'un grand nombre, et nous aurons accompli toute justice.

Nous venons de poser le premier théorème de cette étude intéressante. Il n'a rien de neuf dans son fond, puisqu'on le trouve dans Leibnitz, et qu'il est impliqué dans les démonstrations de l'argument de S. Anselme. Seulement, il nous a paru que sous cette forme il offre une réponse plus facile à l'objection cent et cent fois répétée qu'il n'est pas permis de passer de l'ordre idéal à l'ordre des existences. Dès qu'il est démontré que le premier ne saurait surpasser le second dans la valeur de ses objets, l'objection n'a plus de prise. Or, c'est ce que nous croyons avoir démontré, en nous appuyant simplement sur ces deux axiomes : 1° tout acte d'une faculté a un objet réel. Cet objet ne fût-il qu'une apparence, une forme, l'apparence, la forme aurait de la réalité. Jamais il ne peut être simplement le néant. Un acte sans objet est impossible. Donc, en particulier, tout acte de l'esprit a son objet réel, et le néant ne peut être connu en aucune façon, d'une connaissance positive. 2° Tout ce qui est réel, c'est-à-dire tout ce qui participe

de l'être, tout ce qui est connaissable, doit posséder actuellement sa réalité, ou doit la posséder virtuellement dans un ou plusieurs êtres existants.

Pour ne pas se méprendre sur la portée du premier axiome, il est nécessaire de le limiter à ce qui est vraiment idée ou perception. L'idée ne participe à l'infaillibilité, à la réalité objective de la perception qu'autant qu'elle ne se change pas implicitement en jugement, et que l'esprit se contente d'en traduire naïvement l'objet, tel qu'il est perçu. Certes, nous n'avons pas l'intention de nier une faiblesse trop évidente de l'esprit humain. Oui, cet esprit léger, superficiel, inconsidéré, est exposé à introduire des jugements faux dans ses conceptions idéales. Il se persuadera faussement, par exemple, que deux attributs trop imparfaitement connus par lui, peuvent se réunir dans un même être, tandis qu'en réalité ils recèlent une incompatibilité qui rend leur union en un même être impossible. Il semble alors percevoir l'absurde, le contradictoire. Au fond, il ne fait qu'affirmer une chose dont il n'a qu'une perception insuffisante pour le jugement qu'il porte. Mais cette sorte d'illusion est à craindre ; et elle l'est d'autant plus que l'objet sur lequel on prétend prononcer est connu d'une manière plus imparfaite, ce qui est le cas dans l'idée de Dieu. Aussi, reconnaissons-nous l'obligation d'examiner cette idée avec toute l'attention désirable, et nous le ferons. Nous espérons montrer que l'illusion, le faux jugement sur la réalité objective de cette idée, sont des craintes qui peuvent être dissipées, et qu'on peut vraiment en tirer la conséquence que nous venons d'indiquer.

8e Proposition. *Ce qui n'est qu'idéal n'est pas créé en tant qu'idéal et ne saurait l'être.*

Il y a une différence digne de remarque et méconnue par plusieurs, entre les êtres qui existent et qui par con-

séquent sont en possession actuelle de leur réalité, et les êtres qui n'ont de réalité actuelle que dans un autre. Ceux-là peuvent avoir été créés, et nous montrerons que c'est le cas de tous les êtres finis qui existent; mais pour ceux-ci, ils ne peuvent avoir été créés ni faits en aucune sorte : car créer, faire quelque chose, c'est mettre ce quelque chose en possession actuelle d'une réalité, ou lui donner l'existence. La réalité sous laquelle ces êtres sont connaissables et leur forme possible résultent du fait même de l'existence de l'être ou des êtres en qui réside cette réalité. Ainsi, la réalité d'un monument qui n'est que conçu idéalement et sa forme possible résultent du fait de l'existence de l'inventeur, des matériaux et des puissances avec lesquelles on le construirait: et il suffit à l'inventeur de connaître ces matériaux et ces puissances, pour s'objecter ce monument dans sa propre forme, et pour comprendre sa possibilité.

Tous ces êtres bien que virtuels, sont connaissables dans les déterminations et les formes qui les caractérisent, sans aucune actuation de ces déterminations et de ces formes. Michel-Ange concevant S. Pierre de Rome, ne donne aucune réalité physique à la forme du monument: il ne fait que se la représenter. On peut bien appeler la représentation idéale une forme anticipée; mais il faut comprendre que cette forme ne fait ni la nature, ni la virtualité de l'être qu'elle représente; car l'esprit ne donne aucune existence à l'être qu'il conçoit, ni par conséquent aucune forme actuelle. Mais il n'est pas moins admirable et profondément mystérieux que cet esprit ait la puissance de se le représenter sous la forme et les attributs qu'il aurait s'il était appelé à l'existence, et qu'il acquiert dans cet esprit une similitude de lui-même. Il n'est même vrai que par cette représentation. Descartes s'est étrangement mépris, quand il a dit

que ces sortes d'êtres devaient avoir pour auteur l'auteur de tout ce qui est. Ces êtres n'ont point d'auteur, et ne peuvent pas en avoir, puisqu'ils ne sont pas produits, et qu'ils ne possèdent absolument rien actuellement, ni substance, ni accident. Toute leur réalité est ailleurs qu'en eux-mêmes. Sans aller aussi loin que le philosophe géomètre, lequel soumettait au libre arbitre de Dieu jusqu'à l'essence même des choses, M. Ravaisson et M. Janet écrivent pourtant que les possibles ont dû être créés en tant que possibles. C'est au moins se méprendre sur le sens du mot créé. S'ils avaient été créés dans le vrai sens de ce mot, ils seraient sortis de la simple possibilité. Il faut encore éviter une équivoque.

Quand un de ces êtres virtuels est conçu par un esprit qui est disposé à lui donner l'existence, la représentation objective que cet esprit s'en fait est appelée sa *cause exemplaire*. Elle est appelée cause, parce qu'elle influe positivement comme modèle à la formation de l'être conçu. Ainsi, ce mot de cause exemplaire est bien loin de signifier cause de l'exemplaire. L'objet virtuel représenté par la cause exemplaire comme quelque chose à qui l'existence peut convenir, est dit pour cela *intrinsèquement possible ;* et l'être qui peut lui donner l'existence est dit pour cela contenir sa *possibilité extrinsèque*. Dans notre étude des idées universelles de l'être, nous verrons que tous ces êtres sont intrinsèquement et extrinsèquement possibles ; et nous verrons en théodicée qu'ils sont possibles en Dieu et par Dieu, parce qu'il y a en Dieu un exemplaire infiniment riche, et une puissance sans limites. Et comme cet exemplaire et cette puissance sont immuables et éternels, il en est de même des diverses idées qui représentent les possibles, et de la possibilité de la création de ces êtres. Les objets de ces idées sont autant de degrés et de types de l'être. Ils

participent à l'immutabilité et à l'éternité de celui qui Est. Ils trouvent dans cette Raison suprême leurs dernières et complètes raisons.

J. CHARTIER, S. J.

TRAITÉ DE LA FOI (1).

I.

NOM ET CONCEPT DE LA FOI EN GÉNÉRAL.

D'après le langage commun des catholiques, on entend par *foi en général* une affirmation certaine qui n'a pas sa raison dans l'évidence de la chose affirmée, mais dans l'autorité d'un autre, en qui on a confiance. Lorsque cette autorité est humaine, la foi s'appelle humaine (*fides humana*) ; lorsqu'elle est divine, la foi se nomme divine (*fides divina*). Cette notion cependant ne caractérise pas complétement la foi divine, dont nous parlons ici. Pour être véritablement foi divine, il faut qu'elle s'appuie sur l'autorité divine comme sur son motif, et qu'elle ait la grâce surnaturelle comme principe.

Déjà ici nous voulons relever ce qui constitue l'essence de la foi proprement dite, soit divine, soit humaine, savoir : elle emprunte son *motif* propre à l'autorité d'un autre, et sa *nature* à la confiance volontaire et libre dans cette même autorité.

Pour croire raisonnablement, il faut savoir que celui auquel nous croyons mérite foi, parce qu'il connaît la vérité et la communique sans altération. Mais la confiance essentielle à la foi, et la supériorité qui la provoque (l'autorité) est quelque chose de plus que la simple science du croyant, et la simple véracité d'un témoin.

(1) Traduit de l'ouvrage du Dr Heinrich, dont il a été rendu compte dans la *Revue*, nº de janvier 1878, pp. 67-74.

C'est parce que la foi implique la confiance, l'abandon à l'autorité, qu'elle constitue un acte libre et moral, et qu'elle renferme un hommage rendu à Celui à qui nous croyons. Ceci s'applique d'une manière éminente à la foi divine, mais aussi dans une certaine mesure, à toute foi humaine proprement dite.

La conviction du juge et de l'historien appuyée sur des témoignages légitimes, peut être appelée foi sous un certain rapport ; elle peut servir comme une *analogie* pour expliquer et justifier la foi proprement dite, mais dans le sens strict et plein du mot, cette conviction n'est pas la foi, et il est très-dangereux de définir purement et simplement la foi par une affirmation sur la parole d'autrui. Le témoignage doit faire autorité, l'affirmation doit surgir non-seulement de la crédibilité connue du témoignage, mais surtout de la confiance volontaire qu'inspire cette autorité. A ces deux conditions seulement existe la foi dans le sens propre du mot.

De ces principes découle la différence essentielle entre la perception de la crédibilité, son affirmation et la certitude rationnelle qui en résulte, et le motif de la foi, qui repose sur l'autorité, et la certitude qui en découle. On peut avoir des motifs très-graves pour donner sa confiance et croire à un autre, et refuser néanmoins sa confiance ; et réciproquement on peut donner sa pleine confiance, sans comprendre assez les motifs de crédibilité. La confiance appartient essentiellement à la volonté, qui peut produire une confiance plus grande et une foi plus inébranlable que ne demande et ne produit la seule connaissance des motifs de crédibilité (1).

(1) Ce motif explique déjà la fausseté de la proposition censurée par Innocent XI (décret du 2 mars 1679) : Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam meretur pondus rationum ad assensum impellentium.

Cette confiance dépend non seulement de la connaissance et de la véracité de celui auquel on croit, mais aussi d'autres motifs, tels que le respect, l'amour, la gratitude. Elle résulte de motifs et intellectuels et moraux, tels que l'autorité, qui consiste non-seulement dans la science et la véracité, mais surtout dans la dignité, la puissance supérieure.

Il importe de relever encore un autre point. L'autorité s'attache avant tout à la personne, et c'est en vertu de l'autorité personnelle, que la parole acquiert l'autorité. En conséquence, la confiance filiale s'adresse avant tout et surtout à la personne, et de cette confiance donnée à la personne, naît la foi donnée à sa parole. Pour croire à quelqu'un sur sa parole, il faut savoir que cette personne existe, qu'elle a les qualités à cause desquelles nous croyons ; il faut encore savoir que la parole (que j'admets à cause de la personne), est la sienne ; enfin, il faut que par notre intelligence nous comprenions de quelque manière le sens de la parole ; mais jusqu'ici nous n'avons encore qu'une préparation de la foi, nous n'avons pas encore son motif et son essence. Car la foi libre donnée à l'autorité, et la certitude qu'elle engendre comprend aussi l'existence, la dignité, la science et la véracité de la personne à laquelle je crois, et le fait que la chose crue est en réalité la parole de cette personne.

Ainsi l'enfant, pour croire à la parole de son père, doit le connaître, entendre et comprendre de quelque manière sa parole. Mais sa foi filiale ne porte pas seulement sur l'énonciation du père : elle renferme encore la conviction que son père est réellement son père, et qu'il mérite par son autorité paternelle, sa science et sa véracité, cette pleine confiance, cette foi sans réserve.

Ce qui se vérifie dans la foi humaine d'une manière incomplète et défectible, s'applique aux relations entre

Dieu et la créature d'une façon éminente, absolue, indéfectible et illimitée. Ainsi le croyant n'admet pas seulement la parole divine avec un abandon sans réserve, et une certitude absolue, mais il est aussi certain de la même manière, par la foi, que Dieu existe, qu'il est la majesté et la vérité suprême, digne d'une foi absolue, que la parole crue est véritablement la parole de Dieu, que le sens qu'il admet est le sens de Dieu et de sa parole. Tout cela cependant suppose dans le croyant une connaissance naturelle de l'existence de Dieu, de sa majesté et de sa véracité, du fait et du sens de la révélation.

Au moyen des notions qui précèdent, nous pouvons distinguer le véritable et propre concept de la foi de tous les autres plus ou moins propres, auxquels on a donné, avec raison ou à tort, le même nom. Il est important de nous arrêter un instant à ces significations diverses, parce que les systèmes plus ou moins rationalistes et pseudomystiques, qui ont tracé de fausses limites à la science naturelle, ont faussé en même temps le véritable concept de la foi, au grand détriment de la vérité.

II. Le mot *fides*, πίστις (1), *credere*, a même dans les Saintes-Écritures, qui suivent la manière de parler des hommes, des significations diverses. Pour déterminer le sens dans un texte spécial, il faut consulter les règles de l'interprétation Biblique, le contexte et la tradition catholique. Le mot *fides* signifie dans l'Écriture-Sainte I) la *fidélité* à garder ses promesses, tant de Dieu que des

(1) Dans le mot πίστις, comme dans le mot *fides* nous trouvons la racine gréco-italique πιδ, Bhid, *unir*, *lier*, *se lier*, que nous rencontrons aussi dans πειθ-ω, je persuade, πειθ-ομαι, je me persuade, je crois, j'ai confiance. De sorte que l'étymologie nous représente la foi comme un lien, une confiance dans l'autorité.

hommes (1); II) la *véracité* dans le langage et le témoignage (2). III) la *conscience* (3); dans ce sens, on parle d'une *bona* et *mala fides;* IV) la *confiance* (4); V) la *foi proprement dite* tant divine que humaine (5), tant subjective qu'objective, c'est-à-dire la vertu et l'acte de la foi, et l'objet de la foi ou la doctrine révélée (6).

Toutes ces significations se retrouvent plus ou moins dans les SS. Pères et dans le langage commun. Il est évident qu'elles présentent des rapports multiples et des analogies réciproques. Ainsi, à la fidélité divine répond la confiance de l'homme, à la véracité de Dieu, la foi humaine.

Lorsqu'il est question de la vertu de la foi, on indique par le même mot *fides*, tant la foi morte sans la charité et les autres vertus, que la foi vive et justifiante.

III. Dans le langage commun le mot *croire*, *credere*, admet des significations diverses mais analogues. Dans le sens le plus large, on emploie ce mot pour désigner toute affirmation, qui ne repose pas sur la science due à l'évidence, qu'elle soit objectivement ou seulement subjectivement certaine, vraie ou erronée, appuyée sur l'autorité d'autrui ou non (7). On a exploité cette diver-

(1) Consultez *Rom.* III, 3. *Is.* XI, 5. Cf. Ps. XXIII, 4. Thren. III, 23. Dans ce sens Dieu est appelé *fidelis*, et le serviteur, dispensator *fidelis*, Matth. XXV, 45; XXV, 21. I Cor. IV, 2.

(2) Dans ce sens Jésus-Christ est *testis fidelis*, Apoc. III, 14.

(3) Rom. XIV, 23. Omne autem quod non est ex fide, peccatum est.

(4). Jac. I, 6. Postulet in fide, nihil hæsitans.

(5) Le mot *fides* ne se rencontre pas pour la foi humaine dans l'Ecriture-Sainte. Il en est autrement du verbe *credere* qui est employé aussi pour l'opinion et même pour une fausse opinion. Marc. XIII, 21, Matth. XXIV, 26. Le mot *credere* signifie aussi souvent *confier* (committere). Joann. II, 24. I Cor. IX, 17. Eccli. VII, 28.

(6) Act. VI, 7. *Symb. Athan.* « Hæc est fides catholica. »

(7) Ainsi nous disons : je ne sais pas s'il fera beau demain, mais je le *crois*. Nous exprimons une opinion probable. Pareillement nous disons : les païens *croient* aux faux dieux, pour exprimer une persuasion fausse. Naturellement tous les hommes *croient* à Dieu. Le mot *croire* signifie ici une science basée sur l'évidence explicite ou implicite. On dit encore : Les enfants *croient* aux parents ; nous *croyons* à la S. Trinité; la pre-

gence de significations dans l'intérêt d'un système religieux ou philosophique pour donner au mot *foi* les sens les plus opposés, et produire un véritable chaos de descriptions et de définitions (1). Toutes néanmoins ont un point commun, savoir toutes s'efforcent de détruire, ou d'affaiblir le concept vrai de la foi surnaturelle.

Il était donc nécessaire de définir derechef, et de préciser le véritable concept de la foi, que l'Église a toujours reconnu, et que la science catholique a toujours défendu. Aussi le Concile du Vatican nous a donné la vraie doctrine catholique sur la foi, et nous ne saurions mieux faire que de suivre fidèlement ses enseignements.

II.

CONCEPT DE LA FOI THÉOLOGIQUE ET CATHOLIQUE (2).

Le Concile du Vatican commence ainsi ses explications sur la foi : « Quum homo a Deo tanquam Creatore « et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increa- « tæ Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo

mière foi est humaine, la seconde divine et surnaturelle. Je n'ai pas de preuves de la culpabilité de cet homme, mais je le *crois* coupable : on veut exprimer ce qu'on appelle une persuasion morale.

Toutes ces significations du mot *croire* ont deux caractères communs. 1° l'absence d'une *évidence immédiate* et conséquemment l'absence d'une nécessité psychologique d'affirmer la chose ; 2° la coopération de *la volonté* dans l'affirmation. Ces deux caractères s'appliquent *per eminentiam* à la foi surnaturelle.

(1) V. Denzinger, *la Connaissance religieuse*, l. III, ch. IX ; — Kleutgen *la Théologie scolastique*, dern. vol., dissert. 3, ch. I ; — Scheeben, *Manue de Dogmatique*, vol. I, p. 269.

(2) V. S. Thomas. S. Th. 2-2, q. 1 sq ; qq. *disp. de verit.* 14 ; S. Bonaventure, in 3, dist. 23-25 ; Suarez, *Tract. de Fide* ; Greg. de Valentia. in S. Th. 2-2. q. 1, *Theol. Wirceb., de Virt. theol.* : Gotti, *Theol. scholast. dogm.* tom. 2, tract. 9, *de Fide theol.* ; Franzelin. *de Tradit. et Script.*, appendix ; Denzinger, l. c. : Kleutgen, l. c. : Schaezler, *Nouvelles recherches sur la grâce*, c. III : Scheeben, *Dogmatique*, v. I, p. II. c. VI ; Schrader, *Utrum fides imperari possit. Comm. dogm.*

« intellectus et voluntatis obsequium fidei præstare tene-
« mur (1). »

Ces paroles mettent en pleine lumière le motif de la foi, *l'autorité divine*, et l'essence intime de l'acte de foi, la *soumission volontaire* à cette autorité ; elles indiquent encore que le droit de Dieu d'exiger la foi, et le devoir correspondant de l'homme de lui en offrir l'hommage reposent sur la relation fondamentale entre Dieu et l'homme, sur la dépendance absolue de la créature à l'égard du Créateur. Le Concile juge cette vérité tellement importante de nos jours, qu'il condamne l'erreur opposée d'une manière explicite comme une hérésie : « Si quelqu'un dit que la raison humaine est indépen-
« dante, de telle sorte que la foi ne peut pas lui être
« commandée par Dieu ; qu'il soit anathème (2). »

Dieu donc nous demande la foi, non-seulement comme un *témoin* (3), qui prétend être cru du juge devant lequel il dépose, non-seulement comme un maître (4), qui réclame la confiance des disciples à cause de sa plus grande science, mais comme Créateur, Seigneur et Père de toutes les substances spirituelles. Elles dépendent de Lui dans leur être et dans tous leurs actes, et particulièrement dans leur connaissance et leur volonté ; elles lui doivent donc aussi l'hommage absolu de leur intelligence et de leur volonté. Aussi le Concile explique la foi surtout par la soumission complète de ces deux facultés à Dieu. La foi est la première et la plus essentielle obéissance, le premier hommage, la pre-

(1) *Vatic. decr. de fide*, c. III.
(2) Ibid. c. III, can. 1. Cf. *Syllab.* propos. 2, 3, 4, 6, 15.
(3) Nous ne nions pas que Dieu, lorsqu'il révèle, soit témoin, car souvent il s'appelle lui-même ainsi, et veut bien se comparer avec les témoins humains. Joann. III, 11 ; XVIII, 37 ; VIII, 13 ; VIII, 18 ; I Joann. V, 9.
(4) Matth. XXIII, 10 ; Deut. IV, 1 ; Ps. XCII, 10.

mière adoration que la créature intelligente doit à son Créateur.

Pareillement, les Livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament nous présentent la foi sous deux rapports : c'est un moyen indispensable pour connaître la vérité salutaire, mais en même temps un devoir qu'impose l'ordre le plus sévère et le plus formel (1).

Le Concile du Vatican tout en caractérisant la foi comme un acte d'obéissance de la créature au commandement de Dieu, ne laisse pas d'indiquer qu'elle est motivée par sa vérité et sa véracité absolues. Pendant que l'intelligence offre à Dieu l'hommage de sa foi, elle reçoit de Dieu le bien qu'elle désire de toutes les forces de son être, la vérité divine, ne brillant pas encore des lumières de la vision, mais déjà resplendissant des lumières de la foi, commencement et anticipation de la vision béatifique.

Après l'introduction expliquée, le Concile continue en ces termes : « Or cette foi qui est le commencement du « salut de l'homme, l'Eglise catholique professe que « c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, sous l'in- « fluence de la grâce qui excite et qui aide, nous croyons « vraies les choses que Dieu nous a révélées, non pas « à cause de la vérité intrinsèque des choses perçues « par les lumières de la raison, mais à cause de l'auto- « rité de Dieu lui-même qui nous les révèle et qui ne « peut ni être trompé ni tromper. Car la foi selon le « témoignage de l'Apôtre (*Hebr.* XI, 1), est la subs- « tance des choses que nous devons espérer, et la preuve « de celles que nous ne voyons pas (2). »

Cette définition contient tous les éléments de la *foi divine*, tels qu'ils se trouvent avec plus ou moins de pré-

(1) I Joann. III, 23; II Cor. X, 5.
(2) *Conc. Vatic. Decr. de fide*, c. III.

cision dans les définitions adoptées par l'Eglise (1), et la science théologique (2). Plusieurs de ces définitions exigent que l'objet matériel de la foi soit proposé par l'Eglise. C'est un élément essentiel de la foi divine et *catholique*, dont le Concile parle ainsi : « Or, on doit « croire d'une foi *divine et catholique* tout ce qui est con- « tenu dans les saintes Ecritures et dans la Tradition, et « tout ce qui est proposé par l'Eglise comme vérité divi- « nement révélée, soit en vertu d'un jugement, soit « dans l'exercice de son magistère ordinaire et univer- « sel (3). »

Remarquons en outre que le Concile ajoute immédiatement après la définition de la foi : « néanmoins afin que l'hommage de notre foi fût en accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint les preuves extérieures de sa révélation. » Les motifs de crédibilité, quoique nécessaires, ne produisent pas nécessairement l'assentiment de la foi, et par eux seuls ils ne suffisent pas, car la foi est une œuvre de la volonté libre informée, et mue par la grâce (4). Cette doctrine détermine clairement et totalement (5) la nature

(1) Concil. Trident. Sess. c. 6 ; Catech. Rom. pars I, c. 4, q. 1, et c. 2, q. 2.

(2) Denzinger l. c., p. 469. S. Augustin donne des définitions générales. Quid est credere ? nisi consentire verum esse, quod dicitur. (*De Spirit. et lit.* 31.) Fides est virtus, qua creduntur quæ non videntur. (Tract. 48 in Joann.) Credere est cum assensione cogitare. (*De Praed. SS.* 2.)

S. Thomas donne une définition plus parfaite : *Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.* S. Th., 2-2, q. 4, a. 2. Suarez définit la foi en général : *Cognitio obscura fundata in testimonio dicentis.* De fide, disp. 1, sect. 2, n. 11. Voir aussi Lugo, disp. 8, sect. 3, et Perrone, *De virtut. théol.* p. 1, c. 1, n. 9.

(3) Conc. Vatic. l. c.

(4) *Ibid.*

(5) Dans ses décrets sur le motif de la foi, le Concile indique suffisamment que l'assentiment de la foi est *firmissimus*, et que sa certitude est absolue. D'ailleurs les décrets sur le rapport entre la foi et la science supposent la vérité et la certitude absolues de la foi.

de la foi, et son rapport avec la connaissance des motifs de crédibilité, comme il apparaîtra par l'analyse suivante.

Croire signifie donc : admettre librement et avec une certitude absolue par la grâce surnaturelle de la foi la vérité divinement révélée (et proposée par l'Eglise) non pas en vertu de l'évidence de la vérité, mais en vertu de l'autorité de Dieu révélant.

I. — En premier lieu la foi est un assentiment, une adhésion de l'esprit, un jugement de l'intelligence, par lequel nous affirmons comme vrai ce que nous croyons.

Ceci résulte des témoignages nombreux de l'Ecriture et de la Tradition, où les vérités révélées, en général et en particulier, sont proposées comme l'objet de la foi qui à son tour est représentée comme la connaissance de ces mêmes vérités. Par la foi nous connaissons Dieu, le Créateur, et Jésus-Christ son fils unique. Par la foi nous admettons que Dieu existe, et qu'il récompense ceux qui le cherchent ; que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, et que sa parole est la vérité. Croire veut dire admettre sans aucun doute, ce que les Apôtres prêchent au nom de Jésus-Christ ; et de cette foi dépend le salut. La foi est une conviction inébranlable des choses invisibles, que nous espérons (1).

Comme la foi est une connaissance certaine, l'Ecriture sainte l'appelle *science* (2), et les saints Pères une *certaine vision* (3). *Quodammodo videt*, dit S. Augustin, pour indiquer que ce n'est pas une vision proprement dite, appuyée sur l'évidence de la chose. Le Concile de

(1) V. Hebr. XI, 3. Joann. VI, 70. Hebr. XI, 6. Act. VIII, 37. Joann. VI, 69. Matth. XIX, 20. Marc. XVI, 16.

(2) Job. XIX, 15. Joann. XI, 24 cf. 22. 2 Timoth. IV, 8. Ephes. III, 19.

(3) Habet fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt. S. Aug. *ep.* 120 ad Consent., n. 9.

Trente a défini contre les réformateurs que la foi, le commencement et le fondement du salut, n'est pas la confiance de se voir imputer la justice du Christ, mais l'admission de la vérité révélée (1).

Si la vérité comme telle forme l'objet de la foi, il s'ensuit que l'intellect dont l'objet propre consiste dans la vérité est le premier sujet de la foi ; et que l'acte de foi est premièrement et immédiatement un acte de l'intellect (2). Par conséquent ni la volonté, dont l'objet propre est le bien, ni le sentiment qui trouve son objet dans l'agréable, ne peut être le premier et principal sujet de la foi.

II. — Cependant la foi n'est pas purement et exclusivement un acte de l'intelligence. Elle appartient en même temps et essentiellement à la libre volonté, qui détermine l'intelligence à admettre la vérité par un mouvement libre et vertueux : (*pius credendi affectus*). Par conséquent nous disons la foi, un acte de l'intelligence commandé par la volonté libre (actus intellectus *a voluntate imperatus*).

Ce principe nous explique la différence essentielle entre la foi et la science. La dernière appartient à la seule intelligence. Car, dans la science, l'intelligence est déterminée uniquement par elle-même (par l'évidence) à adhérer à la vérité. Aussi son assentiment est nécessaire parce qu'elle ne peut récuser ce qui se manifeste comme vrai, soit par évidence immédiate, soit par évidence de raisonnement (3).

Au contraire dans la foi, l'intellect n'est pas déterminé

(1) *Sess.* VI. can. 12.

(2) Credere.... immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod proprie pertinet ad intellectum. S. Theol. 2-2, q. 4, a. 2.

(3) Assensus scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. S. Theol. 2-2, q. 2, a. 9.

par sa propre évidence, mais par l'acte libre et raisonnable de la volonté, et voilà pourquoi la foi constitue un assentiment volontaire et libre.

La foi est donc un acte libre et vertueux par son assentiment. Hermes se trompe, lorsqu'il affirme que la foi en tant que connaissance est nécessaire, quoiqu'elle soit libre en tant qu'on aime et pratique les vérités connues (1).

En présence des erreurs qui compromettent la liberté de la foi, le Concile du Vatican déclare hérétique quiconque dit que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine (2).

Cette liberté sans laquelle la foi n'existe pas (3), se trouve inscrite dans l'Ecriture-Sainte d'une façon lumineuse.

Corde enim creditur (4), c'est-à-dire, la volonté et la volonté libre est le sujet de la foi. Aussi Notre-Seigneur blâme ceux qui sont de cœur lent à croire tout ce qu'ont dit les Prophètes. La foi est une obéissance, parce qu'elle est une soumission volontaire à l'autorité divine, une adhésion libre à la vérité annoncée. Tous ceux qui entendent la bonne nouvelle ne croient pas, parce que tous ne veulent pas croire. Ce qui les empêche de conserver la parole dans un cœur bon et excellent, c'est le péché ; ils ne croient pas parce qu'ils n'ont pas la bonne volonté,

(1) Voir la réfutation détaillée de Hermes chez Kleutgen, l. c., p. 266.

(2) *Conc. Vatic.* Decr. de fide cath. III, can. 2.

(3) La foi est toujours et essentiellement libre, non pas seulement *per accidens* lorsqu'on ne comprend pas suffisamment les preuves de la vérité. L'évidence la plus parfaite des preuves ne peut ni produire ni imposer nécessairement la foi. Même celui qui a la perception la plus évidente des preuves, croit encore librement.

(4) V. Rom. x, 10, et les commentaires de S. Thomas et de Cornelius a Lapide. Rom. vi, 17. Luc. xxiv, 25. 2 Cor. x, 5. 1 Timoth. vi, 3, 4. Rom. x, 16. Luc. viii, 15. Joann. iii, 19, 20. Joann. v, 40, 42, 44. Marc. XVI, 16. Joann. iii, 18; viii, 24. Rom. xi, 20. Hebr. iii, 18.

parce que leurs œuvres sont mauvaises, et qu'ils aiment plus les ténèbres que la lumière. De même que leur incrédulité coupable devient la cause de leur réprobation, ainsi la foi des fidèles tourne à la gloire de Dieu, à la justification et au salut. La foi, il est vrai, ne suffit pas à la justification, elle en est cependant le commencement et le fondement (1). Or tout cela suppose et implique la liberté de la foi.

Les saints Pères enseignent la même doctrine. Suivant leurs déclarations formelles et répétées, la foi dépend de la volonté ; personne ne croit sans vouloir croire (2); aussi l'incrédulité est un péché, la foi un acte méritoire ; elle ne constitue pas seulement une perfection, mais une vertu proprement dite, la source de la justification. Il n'est pas étonnant de retrouver les mêmes principes chez tous les Théologiens (3).

L'Eglise d'ailleurs a défini cette doctrine d'une manière directe et indirecte en réprouvant les erreurs opposées. Ainsi le second Concile d'Orange déclare, contre les Pélagiens et les Semi pélagiens, que la foi dès son premier commencement est une œuvre de la grâce, que cette grâce incline la volonté à croire librement, à passer de l'incrédulité à la foi (4). Le Concile de Trente répète la même doctrine en termes plus explicites (5). Il en est de même du 4e Concile de Tolède (6) et du Concile du Vatican.

(1) Joann. III, 18 ; XX, 29. Marc. XVI, 16. I Petr. II, 6, 7.

(2) V. S. Irenæum, *Contra hæres.* IV, 28 .... « Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium hominis servavit Dominus. » S. Aug. De spiritu et litera l. I. c. 30, n. 54; Epist. (217) ad Vitalem, n. 10 ; De agone christ., n. 13.

(3) Voir les Théologiens lorsqu'il expliquent le mérite de la foi. S. Theol. 2-2, q 2, a. 9.

(4) *Conc. Araus.* can. 5. can. 7.

(5) *Tridentin.* Sess. 6, cap. 6, can. 4.

(6) Sicut homo propria arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic propriæ mentis conversione quisque credendo salvatur. *Tol.* IV, Can. 55.

III — La foi n'est pas seulement un acte libre, elle est encore essentiellement un acte et une vertu surnaturels.

1. La foi comme telle, comme assentiment à la vérité révélée, est surnaturelle ; par conséquent ce caractère appartient aussi à la foi *morte* que la charité ne vivifie pas (1). Car dans le cas contraire la charité, l'attachement de la volonté à Dieu, serait un acte surnaturel, mais la foi, la soumission à l'autorité divine serait, par son essence, naturelle.

2. La grâce forme le principe de la foi : il s'ensuit que celle-ci est surnaturelle dans tous ses éléments, et comme acte de la volonté, et comme acte de l'intelligence. En d'autres termes : et la volonté de croire, le *pius credendi affectus,* et l'adhésion de l'intelligence à la vérité révélée sont le fruit de la grâce.

3. Cette grâce appartient aux dons par essence (*secundum substantiam*) surnaturels, et par conséquent sa nécessité pour l'acte de foi n'est pas seulement morale, mais absolue et physique.

Afin de donner l'assentiment à la vérité divine, tel que le requièrent l'acte de foi divine et la certitude surnaturelle, la nature humaine manque de la faculté *positive* nécessaire, elle n'a que la puissance obédientielle (*potentia obedientialis*). Par conséquent il lui faut non-seulement une excitation et une élévation de ses forces naturelles, mais la grâce doit lui fournir même *la faculté*, pour la rendre capable d'un acte qu'elle ne peut absolument poser par elle-même.

Si l'on désire savoir en quoi consiste le caractère surnaturel de la foi, il faut se rappeler d'abord que l'ordre surnaturel présente des mystères dont l'existence est révélée par la foi, et dont l'essence n'est connue que par des analogies imparfaites.

(1) Conc. Vatic. l. c., can. 5.

La foi constitue une participation à la science divine, due à la grâce. Cette participation, quoique distincte de l'intuition béatifique de la patrie, en est la préparation, parce qu'en vertu de l'adhésion produite par la grâce l'homme s'attache tellement à Dieu, à la première vérité, qu'il participe d'une manière surnaturelle à la certitude et à la vérité de la science divine. Indiquons quelques arguments pour démontrer le caractère surnaturel de la foi et la nécessité absolue de la grâce même pour son commencement salutaire.

L'Ecriture-Sainte déclare partout la foi, le fruit de la grâce divine (1), de manière que sans elle la foi est impossible. La foi est une grâce surnaturelle, un don pour lequel il faut rendre grâces à Dieu, et qu'il faut implorer par une prière constante. La grâce de la foi s'appelle un témoignage de Dieu dans l'homme, par lequel celui-ci est incliné à admettre le témoignage extérieur, la doctrine prêchée par le Christ, par les Apôtres et l'Église. La foi ressemble à une lumière divinement donnée à l'âme, par laquelle nous sommes transférés des ténèbres de l'incrédulité, dans la lumière de la vérité divine. Quoique le fidèle ne contemple pas Dieu, la suprême Vérité, et en Elle toute vérité, à la manière des bienheureux, il participe déjà par la grâce de la foi à la même vérité avec la certitude des bienheureux (2).

La foi n'est pas seulement une connaissance surnaturelle, parce qu'elle repose sur une révélation extérieure surnaturelle, qui nous communique des mystères surnaturels, mais elle est surnaturelle aussi, parce que l'assentiment découle de la grâce, qui rend l'homme capa-

(1) V. Act. II, 47. XVI, 14. XIII, 48. Joann. VI, 44. Matth. XVI, 17. XI, 25. Cf. Luc. X, 21. I Cor. II, 14. I Cor. IV, 7. Ephes. II, 8. Phil. I, 6, 29. II Thess. I, 3. Matth. XI, 25. Luc. XXIII, 32. Joann. XV, 26. II Cor. IV, 6, avec le commentaire du Catéchisme Romain, p. 1, c. 2, q. 2 et 5.

(2) Cf. I Cor. XIII, 12. II Cor. III, 18. I Joann. III, 2. II, 20.

ble d'adhérer à la révélation extérieure, comme il convient à sa destination surnaturelle. Il y a donc pour ainsi dire une révélation intérieure correspondante à l'extérieure, un témoignage intérieur proportionné à l'extérieur. Cela ne veut pas dire que l'objet de la foi se communique au fidèle par une révélation personnelle immédiate, ni que la lumière intérieure exclue l'explication et la proposition authentique de la vérité par l'Église, mais on veut dire au contraire que la grâce de la foi produit l'adhésion à la vérité révélée, proposée par l'Eglise. Le même Dieu qui communique à l'homme sa vérité, par sa révélation surnaturelle, et la propose par l'Église, produit par sa grâce dans le cœur de l'homme l'adhésion surnaturelle parfaite de l'intelligence et de la volonté, qui constitue la foi.

La tradition constante et universelle contient la même doctrine. Rien n'est plus profondément gravé dans le cœur chrétien que la persuasion, qui considère la foi comme une grâce de Dieu, un don de l'Esprit-Saint. Lorsque les Saints-Pères affirment que toute connaissance salutaire vient de Dieu, ils parlent non-seulement de la révélation extérieure, mais aussi de l'illumination intérieure. Si nous ne pouvons connaître le Père que par le Fils, réciproquement nous ne pouvons connaître le Fils que par le Père et l'Esprit-Saint. Or la grâce intérieure est rapportée au Saint-Esprit et sa communication au Père. De là l'idée de la foi universellement admise dans l'Eglise : c'est une lumière surnaturelle infuse dans l'âme par l'Esprit-Saint, en vertu de laquelle l'esprit et la volonté saisissent les vérités révélées (1).

(1) Non potest Deus, nisi per Deum intelligi. Hilar. *de Trinit.* v, 20. Iren. c. Hær. iv, 23. Origen. *de Princ.* l. 3, n. 4. Tertull. *de Anima* I. Lact. *de Ira Dei*, c. I. *Epist. Syn. Epp. Afric. in Sard. exul.* Cyrillus, *Catech.* 4, n. 4.

Dès que les Pélagiens osèrent attaquer la nécessité de la grâce intérieure pour la foi, leur doctrine fut condamnée comme hérétique. Les Semipélagiens qui attribuaient aux forces naturelles le commencement de la foi furent également combattus par les Pères, et condamnés par le second Concile d'Orange. La foi même dans ses commencements est l'œuvre de la grâce : tel est le dogme catholique, que les Conciles de Trente et du Vatican ont mis encore une fois en pleine lumière (1).

IV. — Le motif essentiel et unique de la fois, *objectum formale fidei*, est l'autorité de Dieu révélant, et ce n'est pas l'évidence de la vérité. Car la foi se distingue essentiellement de la science, appuyée sur la vision de la vérité. Telle est la doctrine du Concile du Vatican : « Si « quelqu'un dit que la foi ne se distingue pas de la science « naturelle sur Dieu et sur les choses de la morale, et « que par conséquent, il n'est pas requis pour la foi divine, « que la vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de « de Dieu qui révèle, qu'il soit anathème. »

Chaque page des Ecritures fournit des preuves à l'appui de cette doctrine. « Ainsi parle le Seigneur, » voilà le titre en vertu duquel les Prophètes exigent la foi à la parole qu'ils annoncent au nom de Dieu. Jésus-Christ, comme homme, demande une foi absolue dans sa doctrine parce qu'elle n'est pas la sienne, mais celle de Dieu le Père qui l'a envoyé. Pour lui-même aussi il exige la foi, parce qu'il est Dieu, la Vérité, la Lumière. Le Père veut que nous écoutions Jésus-Christ, parce qu'il est son Fils. Le péché de l'incrédulité consiste à refuser la foi au Fils de Dieu, et à rendre Dieu menteur (2).

(1) Il suffit de lire un ouvrage du Docteur de la grâce. August. Ep. 186 ad Paulin., n. 4. Ep. 194 ad Sext. n. 12, 15. Ep. ad Vital. c. 7, n. 29. De Præd. sanct., c. 8. *Conc. Arausic.* can. 7, 16. *Con. Trident.* Sess. 6, can. 3. *Vatican.* III, c. 5.

(2) V. Joan. III, 34. XIV, 24. XII, 48-50. Joann. III, 11 ; cf. v. 41-42 ; I, 18. Matth. XI, 27. Joan. VII, 29. XIV, 6. XVIII, 37 XIII, 12. Matth. XVII 5. Cf. II Petr. I, 17. I Joan. V, 10.

L'importance de la foi ne dépend pas de ce qu'on croit, mais de celui à qui on croit. C'est à Dieu qu'on croit, et par cette foi on lui rend l'honneur dû, et l'on obtient sa grâce. Lorsque le Sauveur pour prouver sa doctrine en appelle aux miracles et aux prophéties, il le fait parce que ces critères fournissent un témoignage de son Père, et rendent sa propre autorité et véracité croyables. Il envoie ses Apôtres pour annoncer *sa* parole, comme il avait annoncé la parole de son Père. Les Apôtres reçurent le don des miracles, pour légitimer la mission reçue de Jésus-Christ, ils imposent leur parole, parce qu'elle est la parole du Christ. Voilà pourquoi la foi suppose la prédication, et la prédication la mission légitime.

Les Apôtres se présentent comme des légats, des représentants, des témoins du Christ ; ils n'invoquent pas les arguments scientifiques de la sagesse humaine, mais l'autorité divine, pour demander une foi absolue, la soumission complète de l'intelligence.

L'Apôtre remercie Dieu de ce que les fidèles ont reçu sa parole non comme une parole humaine, mais comme la parole de Dieu. L'objet de la foi est invisible, obscur, énigmatique : on croit ce que l'on ne voit pas, mais comme l'objet est garanti par Dieu, il y a une certitude divine, produisant sous ce rapport la science la plus certaine. L'autorité divine est le fondement inébranlable de la certitude, la preuve la plus certaine de l'invisible ; c'est un flambeau que nous devons suivre dans la nuit de cette vie avec une confiance illimitée, pour arriver au jour de la vision béatifique, où nous verrons ce que nous avons cru ici (1).

(1) V. Rom. IV, 8. Gen. XV, 6. II Tim. I, 12. Joann. XVII, 8, 18, Matth. XXVIII, 19, 20. Cf. Joann. XX, 21. Luc. X, 16. Matth. X, 40. Rom. X, 14-17. I Cor. XI, 23. II Cor. V, 20, Ephes. VI, 20. I. Cor. II, 4. I Thess. II, 13. Joann. XX, 29. I Cor. XIII, 12.

L'Eglise a toujours et partout professé la doctrine que l'autorité et la véracité absolue de Dieu et de Jésus-Christ est le motif unique et total de la foi divine. Mais c'est surtout aux premiers siècles, à l'occasion des erreurs de la science humaine, qu'elle a proclamé ce point, d'une façon directe ou indirecte. Il suffit de lire les déclarations sur l'autorité de l'Église et la règle de foi catholique (1).

Nous catholiques, nous n'avons pas besoin comme les philosophes de chercher la vérité ; nous la possédons, et nous avons une certitude absolue de la posséder par l'autorité de Dieu, et en vertu de sa grâce (2). Or rien n'est si juste, si sage et si nécessaire, que de croire à Dieu et à sa révélation prouvée par les arguments les plus légitimes. Car rien n'est plus raisonnable que de s'attacher à l'Intelligence suprême et de croire en elle. Le rationalisme orgueilleux des Gnostiques, des Manichéens, des Ariens, donna l'occasion aux SS. Pères de mettre en lumière ce fondement de la foi. D'une part ils relèvent la certitude absolue et la sécurité de la foi, de l'autre

(1) Prius admonui vos, ut unanimes sitis in sententia (γνώμῃ) Dei ; etenim Jesus Christus, inseparabilis vita nostra, Patris est sententia, sicut et Episcopi, per fines terræ constituti, in Jesu Christi sententia sunt. Ignat. M. *ad Ephes.* 3. S. Grégoire de Nazianze (or. 30 n. 20) appelle le Fils la *definitio*, S. Augustin (in Joann. 26, 6) la *doctrina* du Père. V. Franzelin l. c. p. 59.

(2) Tertull. *de Præscr.* 4. Clem. Alex. *Cohort. ad gent.* c. 11. « Philosophia est diuturna admonitio, quæ perpetuum sapientiæ amorem conciliat : præceptum vero Domini lucidum est, illuminans oculos. Recipe Christum, recipe visum, recipe lucem ! » Clément ne veut pas dire que la doctrine chrétienne nous fournisse des connaissances évidentes, mais il parle de la lumière de la foi qui nous donne une connaissance supérieure à la naturelle, mais inférieure à la vision. La doctrine de Clément a rencontré dans les temps modernes des interprétations fausses. Parcequ'il compare la foi à la connaissance des premiers principes rationnels, et désigne les deux par le mot πίστις, on a conclu d'une part que d'après lui toute certitude naturelle repose sur la foi, et de l'autre que la foi implique une intuition immédiate de la vérité révélée. L'une et l'autre explication répugnent aux principes manifestes du S. Docteur. V. Kleutgen, *La Philosophie Scolastique*, V. I, p. 719.

l'obscurité des mystères. Ils montrent que l'obscurité de la foi fonde son mérite ; elle la rend libre et vertueuse, et en fait avec un acte d'humilité devant Dieu, un acte de vigueur intellectuelle. Car l'esprit du croyant s'élève au-dessus des choses sensibles et terrestres. Ainsi la raison objective se relie intimement au principe subjectif de la foi. A l'autorité, motif de la foi, correspond l'adhésion libre résultant de la grâce surnaturelle proportionnée au caractère surnaturel de l'autorité (1).

V. La proposition démontrée (savoir que l'autorité de Dieu qui révèle est le motif unique et essentiel, *objectum formale*, de la foi) renferme trois corollaires principaux relatifs à l'objet *matériel* de la foi.

1. L'objet matériel, en tant qu'objet de la foi, n'est pas intelligible et certain par son évidence, mais par l'autorité divine. C'est l'*obscurité* de l'objet que la foi suppose.

Cette obscurité n'exclut pas la perception évidente du même objet, pourvu que celle-ci ne supprime pas l'obscurité inhérente à la foi, comme le fait sans aucun doute la vision béatifique. Aussi suivant l'Ecriture et la Tradition la foi cesse au moment où la vision commence (2). Nous examinerons plus tard en quel sens la foi surnaturelle et la science naturelle du même objet sont compatibles.

(1) August. *Enarr. in Ps.* 36, serm. 2, n. 2. Clem. Alex. *Strom.* 2, n. 2. Iren. l. 2, c. 28. Ambros. De excess. frat. Satyr. 2, n. 89. Hilar. De Trin. VIII, 10. Greg. Magn. Hom. in Evang. l. 2, hom. 26. S. Thomas expliquant les paroles de S. Augustin : Hæc est laus fidei, si quod creditur, non videtur, ajoute : non propter privationem visionis, sed propter positionem humilitatis et libertatis. In 3 dist. 5, a 4. Leo M. De Ascens. Dom. Serm. 2, 1, Serm. 21, n. 2.

(2) I Cor. XIII, 8-13. II Cor. V, 6, 7. Hebr. XI, 1. Coll. Rom. VIII, 24. Tous les Théologiens sont d'accord à affirmer que dans l'ordre actuel la foi cesse avec la vision béatifique. Y a-t-il *possibilité* d'une foi dans l'état de gloire ? Voilà une question controversée entre les Théologiens. V. Ripalda, *de Fide*, disp. 19, sect. 4.

2. Les seules vérités garanties au croyant par l'autorité de Dieu peuvent être l'objet de la foi.

Une vérité de foi doit être révélée d'une manière surnaturelle, et révélée pour le croyant. Je ne puis croire sans que le sens, le contenu, le caractère révélé de la vérité, me soient certains par l'autorité de Dieu qui révèle. Or, nous pouvons acquérir cette certitude de deux manières seulement, par voie *immédiate* ou *médiate*.

Dans le cas d'une révélation immédiate, il faut deux choses : la communication divine de la vérité, et une illumination surnaturelle intérieure (excluant toute erreur et tout doute) par laquelle le sujet comprend l'origine divine et le vrai sens de la révélation. L'Ecriture-Sainte affirme, et l'Eglise n'en a jamais douté, que ceux auxquels Dieu a donné des révélations immédiates ont cru les vérités divinement reçues (1).

Dieu peut nous proposer sa révélation par voie indirecte, c'est-à-dire par un organe divinement autorisé et établi.

Dans l'ordre actuel de la Providence universelle, Dieu ne communique pas d'une manière immédiate sa révélation donnée au genre humain par Jésus-Christ. Il a établi à cet effet un magistère ecclésiastique doué d'infaillibilité dans la proposition de la vérité révélée.

La proposition de la vérité révélée par l'Eglise (*propositio ecclesiæ*) est d'une part parfaitement suffisante pour la *fides divina*, et de l'autre absolument nécessaire pour la foi divine et *catholique*.

Elle est suffisante : car Dieu, en accordant l'infaillibilité à l'Eglise dans la proposition et l'explication de la foi, garantit par son autorité toutes les vérités que l'Eglise nous propose à croire. Il s'ensuit que même

(1) Gen. XV, 6. Rom. IV, 3. Gal. III, 6. Luc. I. 45 ; Beata es (Maria), quæ credidisti.

pour la révélation médiate l'autorité divine est le motif de la foi, tandis que la proposition de l'Eglise n'est qu'un moyen de connaître infailliblement son objet matériel. Nous croyons ce que l'Église enseigne, à cause de l'autorité de Dieu qui nous propose la vérité infailliblement par l'organe de l'Eglise.

3. De même que rien ne peut être l'objet de la foi catholique, qui ne soit révélé et proposé par l'Eglise, ainsi *tout* ce qui est révélé doit être cru. La même parole (1), qui ordonne aux Apôtres de prêcher *tout*, nous oblige aussi de croire tout. La même autorité divine qui garantit l'ensemble du christianisme, garantit chacune de ses vérités, sans exception ni différence. Celui-là seul croit, qui se soumet simplement à l'autorité divine. Quiconque refuse librement l'obéissance de la foi à Dieu ou à son Eglise, ne fût-ce que dans un seul point, n'a plus la foi (2). La raison de ce fait est double : il nie le motif de la foi (3) sans lequel aucune foi n'est possible, et il perd la grâce (4) sans laquelle l'acte de foi n'est plus surnaturel.

Concluons donc à la fausseté de toute doctrine qui pour déterminer les vérités à croire ne suit pas la règle catholique, c'est-à-dire la règle objective de la révélation, appliquée par la proposition de l'Eglise.

VI. — Le fidèle admet les vérités révélées et proposées

(1) .... Docentes eos servare omnia, quæcumque mandavi vobis. Matth. XXVIII, 30. Matth. V, 18 cf. 19.

(2) La parole de S. Jacques (II, 10, 11) regarde la loi morale et la foi. L'Eglise a toujours repoussé comme hérétique celui qui rejetait un seul dogme de foi, conformément à l'ordre de l'Apôtre (II Joann. IX, 10. cf. Rom. XVI, 17) et aux paroles de S. Augustin : In multis mecum, in paucis non mecum ; sed in his paucis, in quibus non mecum, non prosunt ei multa in quibus mecum. V. *Conc. Vatic.* cap. 3. alin. 4.

(3) V. S. Thomas, *S. Theol.* 2-2, q. 5 a. 3.

(4) Tout péché grave *contre la foi* détruit la grâce de la foi et l'*habitus* qui s'appuie sur la grâce. *Trident.* Sess. 6, c. 28. *Vatican.* III. can. 5. *S. Theol.* 2-2. q. 6, a. 2.

par l'Eglise en s'appuyant sur l'autorité divine, en vertu de la grâce surnaturelle de la foi. Cette adhésion est accompagnée nécessairement et essentiellement de la certitude (*appretiative*) suprême et absolue, dépassant totalement toute certitude naturelle, de façon à exclure tout doute volontaire dans le sujet, toute erreur dans l'objet.

Toute l'Ecriture et toute la Tradition fournissent une éclatante preuve de cette proposition. Dieu est la Vérité et la Véracité même : sa parole soit immédiate, soit médiate, est absolument vraie. Jésus-Christ et sa parole sont vérité ; la parole des Apôtres est la parole de Jésus-Christ ; l'Eglise est la colonne et le fondement de la vérité. Voilà des assertions fondamentales de l'Ecriture et de la Tradition (1).

Or, croire c'est adhérer à la parole, à la vérité de Dieu, en vertu de la grâce de l'Esprit-Saint, de l'Esprit de la Vérité envoyé pour introduire l'Eglise et les fidèles en toute vérité. Croire, c'est se reposer dans la vérité, obéir à la vérité, la reconnaître. Prêcher la foi, c'est prêcher la vérité ; résister à la foi, c'est résister à la vérité (2).

Il est inutile d'accumuler les témoignages des Pères. Tous les martyrs sont des témoins irrécusables de la certitude absolue de la foi. C'est refuser à la foi sa dignité et son caractère divin, que de nier sa certitude divine pour la mettre sur la même ligne que la certitude humaine. Les SS. Pères n'exagèrent nullement, lorsqu'ils affirment que la certitude de la foi dépasse celle de la vision

(1) Exod. XXXIV, 6. Num. XXIII, 19. Joann. III, 33. Rom. III, 4. Tit. III, 8. cf. Apoc. XIX, 11.

(2) Ephes. I, 13. II. Thessal. II, 12. Coloss. I, 5. Joann. I, 17 ; VIII, 31, 32. Rom. II, 8. Gal. III, 1. II ; Thess. II, 11. Jac. V, 19, II Petr. II, 15. Matth. XXIV, 24.

sensible (1), celle de la conscience (2) et de toute démonstration scientifique (3).

La doctrine de l'Église est manifeste. S. Bernard réfute énergiquement Abailard comparant la foi à la pure opinion (4). Grégoire XI dans la prop. 97 et 98, et le 5e Concile du Latran proposent la même doctrine que le Concile du Vatican (5) a de nouveau mise en lumière.

III.

L'OBJET DE LA FOI EN GÉNÉRAL.

Pour expliquer complétement la nature de la foi, les théologiens en ont examiné avec soin les éléments et leurs rapports réciproques. Il sera utile de considérer brièvement les questions agitées, et les réponses qu'ils y donnent.

La foi divine dont nous parlons a Dieu pour cause principale et l'homme pour cause secondaire. Dieu est de deux manières la cause première et surnaturelle de la foi ; l'extérieure par la révélation et sa proposition ; l'intérieure dans le croyant par la grâce de la foi (6). Le

(1) Si de iis, quæ non cadunt sub aspectum, non apertius fuerit cuipiam persuasum, quam de iis, quæ videntur, non potest esse fides. Chrys. hom. 21 in 11 Hebr., n. 2.

(2) Clamasti de longinquo : Imo vero, *Ego sum qui sum*. Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quæ per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Aug. *Civit Dei* l. 7, c. 10. Le contexte prouve que S. Augustin parle ici d'une connaissance de Dieu due à la grâce surnaturelle et à la parole de Dieu.

(3) Potior est fides quarumvis ratiocinationum complexione. Basil. ep. 43.

(4) S. Bern. Ep. 191. Denzinger l. c. p. 325.

(5) Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam, omnino falsam esse definimus. (Conc. Later. V.) Cf. *Propos. damn.* sub Innoc. XI, 19, 20. *Conc. Vatic.* III, can. 6.

(6) V. S. Thom. *S. Theol.* 2-2, q. 6, a. 1.

croyant est la cause secondaire de la foi, parce qu'en vertu de cette grâce il adhère librement avec une certitude absolue à la vérité révélée, uniquement à cause de l'autorité divine. Ordinairement (1) les Théologiens commencent leur traité de la foi par son objet matériel et formel (2).

Nous résumons la doctrine des Théologiens relative à l'objet matériel en cinq propositions. L'objet matériel de la foi I) est Dieu lui-même (comme Vérité première révélé et proposé II) par des concepts humains et inadéquats, mais III) absolument vrais et infaillibles IV) d'une manière non évidente, mais V) évidemment croyable.

I. — Les anciens Théologiens commencent par la question : *Utrum objectum fidei sit veritas prima?* Ils répondent : Dieu, la *première Vérité,* est par sa révélation le seul objet formel, et en même temps comme *être par soi*, l'objet matériel principal quoiqu'inadéquat de

(1) La manière de traiter des éléments de la foi peut être diverse. Pierre Lombard et ses commentateurs, particulièrement S. Bonaventure, (In 3 dist. 23 et 24) traitent d'abord de l'acte et de la vertu de la foi, et ensuite de son objet formel et matériel. S. Thomas (S. Theol. 2. 2. q. 1-6) suit l'ordre inverse ; il traite des objets formel et matériel dans leur connexion réciproque. Suarez, Grégoire de Valence et d'autres, commencent par l'objet matériel ; Lugo, Ripalda, Gotti, par l'objet formel ; chacune de ces méthodes a des avantages propres.

(2) L'objet *matériel* est la chose qu'on croit ; l'objet *formel* est la raison objective, le principe objectif à cause duquel nous croyons l'objet matériel. Cette raison objective (ce motif) est une chose crue à la lumière de la foi, et par conséquent un *objectum* ; mais il est le *premier* objet, et celui *à cause duquel* toutes les autres vérités sont crues.

Les Scolastiques distinguent encore l'objectum formale *quod* (appartenant à l'objectum *materiale* comme *principale* ou comme *subjectum attributionis*) et l'objectum formale *quo* ou *sub quo* : ce dernier est le principe objectif à cause duquel l'objectum formale *quod* est cru. Voici une explication assez claire des termes : In objecto cujuslibet scientiæ vel habitus tria consideramus, nempe rationem formalem *quæ*, seu objectum formale *quod*, id est, subjectum de quo agit primo, et per se, et de aliis, ut ordinantur ad ipsum; insuper rationem formalem *sub qua*, vel *qua* mediante procedit ad objectum formale *quod* attingendum; vel tandem objecta materialia, seu particularia, quæ considerat. Gotti, *de fide*. q. 1. dub. 4, § 1.

la foi. Les créatures et les vérités contingentes fournissent l'objet matériel secondaire.

Dieu, comme être absolu, est la *prima veritas in essendo;* comme Intelligence absolue, la *prima veritas in cognoscendo;* comme Véracité absolue, la *prima veritas in dicendo*. Comme *prima veritas in dicendo*, il constitue le motif prochain, comme *prima veritas in cognoscendo*, le motif dernier (*objectum formale*, *ratio formalis*, *motivum formale*), comme *prima veritas in essendo*, l'objet matériel primaire de la foi (1).

Par la parole infaillible de sa révélation, Dieu nous communique et nous propose à croire la science qu'il a de lui-même et des créatures. Il se propose lui-même comme notre fin surnaturelle et les créatures dans leur dépendance absolue, dans leur rapport avec notre fin surnaturelle.

Lorsque nous adhérons par la foi à la parole de la révélation, nous adhérons à la première Vérité, à Dieu, pour lui-même ; aux créatures à cause de Dieu. Il s'ensuit que toutes les vérités de foi, qu'elles regardent Dieu ou les créatures, ont un double caractère surnaturel. Manifestées par la révélation *surnaturelle*, elles regardent toutes Dieu, notre fin *surnaturelle*, et tendent à la vision béatifique de l'essence divine (2). Il ne faut pas conclure de ce principe, que toutes les vérités révélées soient sous tous les rapports des mystères surnaturels.

(1) *S. Theol.* 2-2, q. 1, a. 1.

(2) C'est l'idée de l'Apôtre lorsqu'il appelle la foi : Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Suivant les expressions semblables de l'Ecriture-Sainte, les paroles « non apparentium » ne se rapportent pas tant à la science naturelle qu'à la vision béatifique. Cf. I Cor. II, 9 ; XIII, 12. I Joann. III, 2. S. *Theolog.* 2-2, q. 4, a. 2, Cf. 1-2, q. 3, a. 8 ; q. 4, a 3. Lorsque nous disons que toutes les vérités de foi se rapportent à la fin surnaturelle, nous parlons de l'ordre actuel de la Providence. Nous ne nions pas la *possibilité* d'une révélation comprenant des vérités naturelles sans rapport avec la fin surnaturelle. Cf. Suarez, disp. 2. sect. 2.

Les mystères sont *par éminence* l'objet de la foi, mais il y a aussi des vérités révélées qui par elles-mêmes ne dépassent pas les limites de la raison. Seulement ces mêmes vérités, considérées comme vérités de foi, ont le double caractère surnaturel indiqué. Elles sont admises sur l'autorité surnaturelle de la révélation qui les contient à cause de leur connexion avec Dieu, notre fin surnaturelle (1).

II. — Dieu nous a communiqué sa science, non dans une forme divine comme aux bienheureux, mais d'une manière conforme à notre nature, par des idées et des jugements humains. Quoique, par conséquent, la *veritas prima* soit infiniment simple comme Dieu, elle se révèle à notre foi dans une multitude de concepts proportionnés à notre intelligence (2).

De même que dans notre science naturelle nous connaissons *par* les idées les choses elles-mêmes, ainsi l'acte de foi a pour terme et objet les *choses* énoncées par les propositions, composées d'idées et de jugements humains. « Actus credentis, dit S. Thomas, non termina-« tur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus « enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem ha-« beamus ; sicut in scientia, ita est in fide (3) ».

(1) La proposition est évidente dans les vérités naturelles appartenant à l'ordre religieux ou moral qui sont comprises dans les vérités surnaturelles (telles que l'existence et l'unité de Dieu dans le dogme de la S. Trinité), ou qui forment leur condition essentielle (la nature relativement à la grâce). Mais elle s'applique aussi aux vérités dont le rapport avec l'ordre surnaturel n'est pas si intime. Ainsi nous devons croire *fide divina* des faits de l'histoire sainte, naturels par eux-mêmes, mais attestés par l'Ecriture-Sainte. Car quiconque refuse dans la moindre chose la foi à la parole de Dieu, nie sa divinité et refuse à Dieu l'obéissance de la foi, la première condition du salut.

(2) V. S. Thomas, 2-2, q. 1, a. 2, répondant à la question : Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis ?

(3) S. Thomas l. c., ad 2. Ainsi dans le symbole la vérité elle-même est désignée comme objet de la foi : Credo in Deum.... in Christum.... Ecclesiam etc.

Or, l'objet principal de la foi est Dieu ; l'objet secondaire, la créature. Dieu en lui-même absolument simple est conçu par des concepts multiples et divers ; les créatures sont par elles-mêmes multiples et composées. Il y a donc plusieurs dogmes, plusieurs objets de la foi ; néanmoins la foi est une, *una fides*, puisque nous croyons tout à cause d'un même motif formel, à cause de la vérité et de la véracité absolues (1).

Nous pouvons maintenant résoudre la question de savoir si l'objet de la foi est immuable et en quel sens ?

Des choses qui constituent l'objet de la foi, Dieu est nécessaire et absolument immuable, la créature contingente et sujette au changement. La connaissance de Dieu absolument simple est absolument immuable : elle comprend, dans une contemplation immuable et éternelle, le divin, l'immuable avec le contingent et le changeant. Ainsi la vérité se présente comme éternelle et nécessaire, même lorsque son objet est contingent et dans le temps. En tant que cette vérité divine immuable constitue l'objet de la foi, celui-ci est absolument immuable. Mais lorsqu'on considère que Dieu nous communique sa vérité successivement et d'une manière toujours plus parfaite, on comprend comment l'objet de la foi peut croître et ainsi changer : d'abord par une *révélation* progressive jusqu'au moment de son terme final en Jésus-Christ par les Apôtres (2) ; ensuite par une *explication* progressive de cette révélation complète et achevée.

III. — Il suit de la nature de la foi que pour être son objet

(1) Ephes. IV, 5. Voilà pourquoi la distinction de la foi en fides specialis, historica, miraculorum, n'est pas légitime. Suarez, l. c. disp. 2, sect. 3.

(2) Si l'on considère que la révélation primitive et la Providence surnaturelle de Dieu renferment toutes les autres vérités, on peut dire que le développement doctrinal dans l'Eglise et le progrès de la révélation ne forment qu'une explication de la vérité originairement révélée. S. Th. 2-2, p. 1, a. 4.

la vérité *A*) doit être divinement révélée, *B*) infailliblement proposée, et *C*) absolument vraie.

Considérons un instant ces trois points.

A). La vérité révélée, comme telle, peut seule être l'objet de la foi. Donc :

I. — Une vérité connue par des sources et des motifs naturels, ne peut être admise *fide divina* au sens propre. Si une telle connaissance se produit sous l'action de la grâce surnaturelle, nous l'appellerons *surnaturelle* sans la qualifier proprement de foi. Il est donc impossible qu'une connaissance puisée, non dans la révélation de Dieu, de la *veritas prima*, mais dans les créatures, s'élève seulement par la grâce intérieure à la dignité et au caractère spécifique de la foi divine (1).

II. — Une révélation *prétendue* ne peut jamais être ni l'objet matériel, ni le motif de la foi divine. Lorsqu'un fidèle, par une erreur non coupable, croit révélé ce qui ne l'est pas, son adhésion à la chose vraie ou fausse n'est pas la *fides divina* ; il pose un acte purement naturel ; car la grâce de la foi ne saurait jamais produire une opinion erronée, ni y coopérer d'aucune manière.

III. — Comme l'autorité divine seule fait le motif de la foi, des conclusions déduites des vérités révélées (surtout au moyen de prémisses purement rationnelles) ne peuvent être l'objet *de la foi divine;* elles le sont de l'*assentiment théologique*. Celui-ci ne s'appuie et ne peut s'appuyer uniquement sur la *veritas prima revelans*, car il s'appuie en même temps sur la légitimité de notre déduction logique qui n'a pas la certitude divine de la révélation. En outre, dans le cas d'une prémisse purement rationnelle, s'applique l'axiôme : *Pejorem semper*

(1) Ce motif prouve aussi la fausseté de la proposition censurée par Innocent XI : « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo, ad justificationem sufficit. »

sequitur conclusio partem. Il faut cependant distinguer la conclusion théologique de l'explication des dogmes *formellement* révélés quoique seulement *in confuso,* ou, comme d'autres disent, révélés *formaliter implicite* (1). Ces dogmes peuvent devenir dans leur explication l'objet de la foi divine.

Nous omettons la question qui appartient au chapitre de l'Eglise, savoir : si l'Eglise peut définir des conclusions théologiques, et si par cette définition elles deviennent l'objet de la foi divine, ou plutôt d'une adhésion moins parfaite quoiqu'infaillible et appuyée sur la foi (2).

B.. La foi divine repose exclusivement sur la véracité divine. Par conséquent la vérité divinement révélée doit être aussi divinement *proposée* (3). La même véracité et autorité suprême se manifestant dans la révélation, doit aussi se manifester dans la proposition de la révélation et de la vérité révélée (4). En d'autres termes, la proposition doit être divinement infaillible, et se faire par un

(1) On dit d'une vérité *formellement* révélée qu'elle est révélée d'une manière *immédiate*, tandis que les conclusions déduites de vérités révélées s'appellent révélées *mediate* ou *virtualiter*. Le tout contient les parties, l'universel le particulier *implicite formaliter* ou *in confuso*. Cf. *Theol. Wirceb.* De fide, l. 1, a. 2.

(2) Cf. Suarez, de fide Theol. disp. 3, sect. 11. Lugo, de fide, disp. 1 sect. 13.

(3) V. S. Thom. 2-2, q. 6, a. 1. Lorsque S. Thomas ajoute : Quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat, il ne nie pas la nécessité d'une proposition même implicite pour la foi implicite. Car les vérités que la révélation ne contient pas d'une manière explicite et que l'Eglise n'a pas proposées, sont proposées d'une manière implicite. Il est vrai aussi que par ignorance plusieurs croient seulement *implicite* des vérités proposées explicitement et formellement. Cf. S. Thom. 2-2, q. 2, a. 6-8. Sur la question de la possibilité de la foi salutaire dans ceux qui ignorent sans coulpe l'existence de la révélation, on peut voir l'opinion de S. Thomas l. c., a. 7, ad. 3.

(4) Quamvis necessarium non sit, ut sufficiens propositio fidei a Deo immediate fiat, necessarium saltem est, ut divina virtus in ea proxime et specialiter intercedat. Suarez l. c., disp. 4, sect. 2, n. 5.

organe doué d'infaillibilité dans la proposition de l'objet de la foi.

La vérité révélée qui ne m'est pas infailliblement proposée, pourrait être par elle-même et pour un autre auquel elle est proposée infailliblement, l'objet de la foi, mais pas pour moi, parce que je ne pourrais pas appuyer mon adhésion uniquement et immédiatement sur l'autorité divine.

Cette proposition indispensable à la foi peut être *ex parte subjecti* (1), immédiate ou médiate, c'est-à-dire faite par Dieu, ou par les envoyés de Dieu, particulièrement par l'Eglise douée par Dieu d'infaillibilité dans la proposition des vérités révélées (2).

La foi *divine* ne dépend pas de la proposition immédiate ou médiate ; celui qui croit une vérité infailliblement proposée par l'Eglise, exerce un acte de foi *divine*, tout aussi bien que celui auquel Dieu propose immédiatement la vérité, et réciproquement : car, dans les deux cas, c'est Dieu seul auquel on croit, et c'est Dieu qui nous parle par ses envoyés.

La foi *divine* et la foi *catholique* (*fides divina*, *fides divino-catholica*) diffèrent non essentiellement, mais accidentellement (3) : c'est-à-dire, elles diffèrent par la manière de la proposition, et par l'extension de l'obligation qu'elles impliquent. La *fides catholica* est essentiellement et toujours *divina*, mais la fides *divina* n'est pas essentiellement *catholica*.

(1) Pour ne pas confondre la proposition avec la révélation qui est aussi immédiate, ou médiate *ex parte objecti*, c'est-à-dire, relativement à la vérité révélée.

(2) Quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis ; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores secundum Rom. x, 15. S. Th. 2-2, q. 6, a. 1.

(3) Constat autem manifeste fidem catholicam et theologicam sic declaratam, non essentialiter sed accidentaliter distingui. Suarez, l. c., disp. 3, sect. 10.

La *fides catholica* constitue la règle et oblige tous. Car la révélation donnée au genre humain et achevée en Jésus-Christ et ses Apôtres, est proposée à tous d'une manière infaillible par l'Eglise, et c'est par ce moyen que la foi divine s'impose à tous comme possible et obligatoire.

La proposition immédiate faite par Dieu lui-même forme l'exception, qui n'oblige pas tous. Il faut par conséquent éviter en cette matière deux erreurs opposées :

1. La doctrine hérétique, déjà connue de l'antiquité, mais presqu'universelle chez les Réformateurs, que la foi divine exclut l'intervention de l'Eglise, et que par conséquent l'objet de la foi doit être toujours et nécessairement proposé par Dieu lui-même (1).

Les Réformateurs qui voient dans l'Ecriture-Sainte le seul instrument de la proposition des vérités de foi, ont négligé le principe de la proposition immédiate; ils y reviennent cependant lorsqu'ils parlent de la clarté et de l'efficacité des paroles de l'Ecriture.

Au contraire les sectes fanatiques, issues de la Réforme, ont rigoureusement appliqué le principe en rejetant l'Ecriture-Sainte, pour appuyer toutefois sur une révélation et une illumination divine immédiate.

Ces deux opinions (celle des protestants orthodoxes et des sectaires) répugnent à la nature des choses, à l'ordre universel de la Providence, à l'économie surnaturelle de Dieu (2). Elles reposent sur une fausse inter-

(1) Cf. Bellarm. *Controv. De verbo Dei*, lib. 3, cap. 3.

(2) Dieu opère dans l'ordre naturel et surnaturel par les causes secondes. De même que dans l'ordre de la nature la vie, la langue, les mœurs, se propagent par les causes secondes, ainsi dans l'ordre surnaturel Dieu communique la vérité révélée au premier homme, aux patriarches et aux prophètes, pour la transmettre au genre humain. Pareillement dans la plénitude des temps, Jésus-Christ a prêché son Evangile d'abord aux Apôtres, qui l'ont annoncé à l'univers tout entier. « Sicut Deus imme-

prétation de l'Evangile, elles ouvrent la porte au fanatisme, et à la destruction de la foi à laquelle on substitue des opinions arbitraires et subjectives.

2. Nous devons repousser également l'opinion de quelques Théologiens qui considèrent la proposition de l'Eglise comme une condition indispensable de la foi divine, et la *fides catholica* seule comme *fides divina*. Nous suivons la *sententia communis* (1) *et certa* qui affirme que non-seulement la révélation proposée par l'Eglise, mais toute révélation divine, peut être objet et motif de la foi *divine*, pour celui auquel elle est suffisamment proposée (2).

diate creavit unum hominem, et ab illo ac per illum producti sunt cæteri successione continua, ita in fide per se instruxisse Deum quosdam homines, a quibus alii docerentur. » August. *C. Ernst. fundam* 4, 14.

(1) S. Thomas S. Theol. 2-2, q. 1, a. 1) et les Scolastiques en général désignent l'objet de la foi par la veritas *a Deo revelata seu testificata* sans faire mention de la proposition de l'Eglise. Lorsqu'il fait mention de cette proposition (2-2, q. 5, a. 3, et 1. q. 1, a. 8, ad. 2) il parle, comme le contexte le prouve, de la *fides catholica* obligatoire pour tous. Peut-être la doctrine de Cajetan, Bannez et Canus, admet-elle cette interprétation.

(2) L'assertion n'admet pas de doute quant aux personnes dont l'Ecriture-Sainte loue la foi aux révélations immédiates. Luc 1, 45. Hebr. xi. De plus il va de soi que ceux qui recevaient les premiers les révélations, pouvaient y croire en vertu de cette communication immédiate. L'Ecriture-Sainte blâme l'incrédulité de Zacharie et de Sara touchant des révélations immédiates. On pourrait objecter que toutes ces révélations de la S. Bible faisaient partie de la *revelatio publica*, mais qu'il n'en est pas de même des révélations privées.

La révélation *privée* admet un double sens. On peut appeler de ce nom une révélation dont le contenu ne regarde que quelques personnes et leurs intérêts personnels. On appelle encore de ce nom une révélation touchant les intérêts de l'Eglise universelle, mais distincte de la révélation publique formant le *depositum fidei* et l'objet exclusif de la proposition de l'Eglise et de la *fides catholica*. (Cf. Suarez, l. c. disp. III, sect. 10. Lugo, Disp. I, q. 12; Gotti, q. 4, sub. 3.)

Or, la *sententia communis* enseigne que les révélations privées dans ce double sens peuvent être au moyen de la grâce l'objet de la *fides divina* pour ceux auxquels elles sont suffisamment proposées. Le Concile de Trente (Sess. 6, can. 16) le suppose évidemment lorsqu'il définit que personne ne peut avoir une certitude de foi infaillible de sa persévérance finale *nisi hoc ex speciali revelatione didicerit*. Le Concile suppose la même chose en parlant de la justification (l. c, cap. 9, can. 14 et 15,

C. Dieu ne peut se tromper ni nous tromper, soit dans une communication immédiate, soit par son Eglise. Donc, concluons-nous, l'objet de la foi a une vérité objective absolue (1).

Ecartons d'abord la question de savoir s'il n'est pas possible de croire de foi surnaturelle et divine une fausseté, à la suite d'une erreur involontaire. Cette question recevra sa réponse négative plus bas. Ici il faut observer, que la foi repose également et sur l'autorité de la révélation et sur la véracité divine appliquée à la révélation et à sa proposition.

La foi s'appuie essentiellement sur la *veritas prima*, la Vérité absolue divine (2). Elle serait impossible, si Dieu pouvait nous tromper dans sa révélation ou dans la communication faite par l'Eglise. Il appartient donc à l'essence de la foi non-seulement de considérer la parole de Dieu comme telle, mais aussi de la juger absolument infaillible. Il appartient donc à l'essence de son objet d'être révélé, d'être infailliblement proposé, d'être absolument vrai, *cui non potest subesse aliquod falsum* (3).

IV. — La vérité révélée nous est proposée à croire,

quoiqu'il n'y fasse pas mention d'une révélation privée. Catharinus *Apol. c. Solum.* c. ult.) raconte que Lainez défendit contre Soto, avec le consentement et l'approbation des Pères, la possibilité de la *fides divina* basée sur une révélation privée.

(1) S. Thomas 2-2, q. 1, a. 3.

(2) « Propter auctoritatem ipsius Dei revelantis *qui nec falli nec fallere potest* » Conc. Vatic., c. 3.

(3) Les Théologiens posent ici la question : si Dieu peut nous tromper soit par Lui-même, soit par ses envoyés? Tous affirment contre les Priscillianistes et contre Luther que Dieu n'a jamais trompé les hommes, qu'il n'y a pas de volonté divine secrète contraire à la révélation, et que dans l'ordre actuel (*potentia ordinata*) une telle volonté est impossible. Si quelques uns pensent qu'elle est possible, *potentia extraordinaria*, le grand nombre réfutent énergiquement cette opinion étrange. Cf. Suarez, l. c., disp. III. sect. 5. Lugo, l. c., disp. 4. Gotti, l. c., q. 1, dub. 6.

c'est-à dire, à affirmer par un acte dépendant de notre volonté libre.

De cette liberté les Théologiens (1) déduisent l'*obscurité* de l'objet en tant qu'il est cru. La vérité se manifeste au croyant sans évidence soit immédiate soit médiate (2), soit sensible soit intellectuelle, soit interne ou externe, soit naturelle ou surnaturelle. Non-seulement l'objet matériel, mais aussi l'objet formel de la foi manque d'évidence propre, comme nous verrons dans le paragraphe suivant.

Distinguons soigneusement deux questions.

A. La question de savoir si l'objet de la foi devient évident par la lumière de la foi, de façon à produire par cette évidence l'assentiment de l'esprit. Il faut répondre négativement à cette question; car la réponse affirmative constitue l'erreur des Gnostiques, des Manichéens, du Rationalisme moderne, contraire au dogme catholique et à la nature des choses.

La foi consiste précisément à s'appuyer non sur l'évidence, mais sur l'autorité ; elle n'est pas le corollaire nécessaire d'une vision propre, mais le fruit d'un assentiment libre. En ce point les Théologiens de toutes les écoles sont d'accord (3).

B. La question se pose autrement lorsqu'on demande si dans le même sujet la foi est compatible avec la connaissance surnaturelle de la même vérité ?

1. — Suivant les textes des SS. Ecritures, la doctrine des SS. Pères et la nature des choses, la vision béatifique dans la lumière de la gloire ne peut coexister avec la foi ; la vision béatifique exclut la foi dont elle est la

(1) S. Thom. 2-2, q. 1, a. 4.

(2) Les Scolastiques appellent ce qui a une évidence immédiate *visum*, ce qui a une évidence médiate *scitum*. Le *scitum* suppose nécessairement le *visum*. S. Thom. 2-2, q. 1, a. 4 et 5.

(3) Greg. de Valentia, de fide, disp. 1, q. 2, punct. 4.

récompense et la perfection. Il répugne que la participation à la science divine qui constitue la foi et la vision, existe en même temps et à l'état d'imperfection *in statu viæ*, et à l'état de perfection *in statu termini*. Il s'ensuit que tout ce que la foi a de perfection, telle que l'absolue soumission à la véracité de Dieu, persévère d'une manière éminente dans la vision, et qu'elle perd seulement son imperfection nécessaire au *status viæ*, savoir son obscurité, son défaut d'évidence de l'objet en lui-même.

Les Théologiens ont agité la question de savoir si les bienheureux peuvent croire des vérités dont ils n'ont pas la vision et que Dieu leur révèle. Cette révélation est certainement possible, et si les bienheureux admettent ces vérités sur l'autorité de Dieu, leur adhésion s'approche de notre foi ; d'autre part cependant il y a une différence essentielle, parce que la révélation et la véracité de Dieu sont évidentes aux bienheureux en vertu de la vision béatifique, ce qui ne se vérifie pas de la foi proprement dite (1). Aussi les Théologiens appellent cette adhésion une connaissance surnaturelle supérieure à la foi, mais inférieure à la vision parfaite (2).

2. La foi est-elle compatible avec le *lumen prophetiæ* ou la *scientia infusa?* en d'autres termes, le prophète peut-il croire la vérité qu'il connaît avec la certitude infaillible du *lumen prophetiæ*.

(1) Le Cardinal de Lugo observe que l'obscurité de la foi est incompatible avec l'état des bienheureux au ciel. Par conséquent : si quæ alia manifestanda sunt Beato, ultra ea, quæ videt in Verbo, id totum debet fieri per revelationem claram, qualis congruit Beato. Il en conclut que l'*habitus fidei* même répugne à l'état de la gloire éternelle, car cet *habitus* serait éternellement inactif et stérile. Lugo, l. c, *de Virt. fid.*, disp. 1, sect. 2, n. 56.

(2) Nous n'examinons pas s'il est possible à Dieu *potentia extraordinaria* de conserver l'*habitus fidei* comme *habitus* dans les bienheureux. Il persévérait dans S. Paul pendant qu'il jouissait momentanément de la vision de Dieu. Cf. S. Thom. 2-2, q. 75, a. 3, ad 3. Suarez, disp. 3, sect. 9, q. 8, n. 6.

La possibilité de la chose découle évidemment des éloges décernés par l'Ecriture-Sainte à Abraham, à Marie et à d'autres (1) à cause de leur foi aux révélations immédiates qui leur furent faites. L'illumination prophétique leur garantissait avec une certitude absolue la vérité et le sens des révélations, mais elle ne leur fournissait pas une intuition, une évidence incompatible avec la foi et sa liberté (2). Dieu peut accorder au prophète une science évidente soit par une élévation passagère et momentanée à la vision béatifique, soit par une connaissance infuse (3). Cet état n'exclut pas la foi aux vérités non comprises dans cette science, ni la foi aux mêmes vérités après que l'illumination extraordinaire a cessé, et même pendant qu'elle dure l'*habitus fidei* de toutes les vérités révélées persévère. Voilà la doctrine des Théologiens les plus distingués.

3. Une vérité connue naturellement peut-elle former en même temps l'objet *matériel* de la foi surnaturelle ?

La révélation divine renferme beaucoup de vérités intelligibles et démontrables par la seule raison. Voilà un point admis par toutes les écoles théologiques. Pareillement tous sont d'accord à dire que ceux dont la connaissance rationnelle des vérités naturelles (l'existence et l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme), laisse à désirer, peuvent et doivent les admettre par la foi. Mais on était divisé sur la question de savoir si l'évidence rationnelle *parfaite* de ces vérités est compatible avec la foi.

(1) Gen. xv, 6. Rom. iv, 3. Gal. iii, 6. Luc. i, 45. Luc. i, 20.

(2) Cf. Suarez, l. c., disp. 8, sect. 5. Cajetan pense que le prophète doit avoir toujours une connaissance *évidente* de sa révélation. Il en appelle à S. Thomas (2-2, q. 171, a. 5), mais il se trompe parce qu'il confond l'*évidence* avec la *certitude* infaillible exigée par S. Thomas.

(3) Cf. Suarez, l. c, disp. 3, sect. 8. Bannez ne partage pas cette opinion. Il pense que sans la vision de l'essence divine une connaissance *évidente* de la révélation est impossible,

La plupart des Thomistes et plusieurs autres Théologiens (1) pensent que la science évidente exclut la foi du même objet dans le même sujet. Ainsi l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ne peuvent être crues par celui qui les connaît par l'évidence ; par conséquent ces vérités, dogmes de foi pour les ignorants, ne sont pour le savant que des *præambula ad fidem*. L'opinion de S. Thomas paraît douteuse. Il y a des textes, où il semble affirmer simplement la doctrine des Thomistes (2) ; il y en a cependant d'autres favorables à la doctrine opposée (3). S'il en est ainsi, pour ne pas mettre le S. Docteur en contradiction avec lui-même, il faudrait expliquer les premiers textes de l'objet de la foi *formaliter*, c'est-à-dire l'objet, comme *objet de la foi*, ne peut pas être connu avec évidence, quoiqu'il puisse être connu du fidèle par une autre source de connaissances. Albert-le-Grand, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, et beaucoup de Théologiens éminents (4) défendent l'opinion,

(1) Nous nommons parmi les anciens Capreolus et Cajetan ; parmi les modernes Bannez, Gonet, Goth, Molina.

(2) Voir par exemple S. Theol. 2-2. q. 1. a. 5. 1, q. 2, a. 2, ad 1. Quæst. disp. de *veritate*, q. 14, a. 9. *In* 3 *dist*. 24, a. 2, q. 2 et 3.

(3) S. Thomas enseigne la compatibilité de la philosophie avec la Théologie quoique ces deux sciences aient en partie le même objet matériel. Cette thèse nous semble supposer que la foi et la science du même objet sont compatibles dans le même sujet. Car, dans le cas contraire, le philosophe ne pourrait avoir une science théologique de ses conclusions philosophiques ; et réciproquement le théologien ne pourrait avoir une science philosophique de ses conclusions théologiques. En effet la science théologique repose sur la foi, et la science philosophique sur l'évidence. Le texte S. *Theol* 2-2, q. 5, a. 1, nous semble prouver moins clairement la compatibilité de la foi avec la science, surtout que l'école des Thomistes l'interprète d'une autre manière.

(4) Voir les citations chez Suarez, l. c., disp. 3, sect. 9, n. 5. A côté de ceux que nous avons nommés il cite Henri de Gand, Gabriel Biel, Durand, Salmeron et Greg. de Valentia. Nous ajoutons Lugo, Ripalda.

Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod una cognitio alteram non expellit, est quia scientia manuductione ratiocinationis licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara quamdiu sumus in via .... S. Bonav. *In* 3, *dist* 24, a. 2, q. 3.

qu'une vérité naturellement connue peut être en même temps l'objet matériel de la foi.

Nous embrassons cette seconde opinion comme la plus vraie. Au moins nous croyons, que la compatibilité de la foi avec la connaissance scientifique, obtenue *par abstraction et déduction,* n'admet pas de doute (1). La révélation contient une série de vérités démontrables par la raison. Or le Concile du Vatican, d'accord avec toutes les professions de foi, déclare solennellement, que ces mêmes vérités forment en même temps l'objet de la foi catholique (2).

En affirmant que ces vérités cessent d'appartenir à la foi pour celui qui saisit leur démonstration évidente, on se met en contradiction avec la *nature* de la foi, comprenant toutes les vérités révélées, et proposées par l'Eglise. De plus comment *diviser* la foi? comment séparer les vérités naturelles, des mystères avec lesquels elles sont indissolublement unies? comment par exemple croire de la Ste Trinité, la trinité des personnes sans croire l'unité de l'essence? *L'expérience* confirme notre manière de voir. Tout fidèle croit, avec une certitude surnaturelle, les vérités même naturellement évidentes, et sa foi ne subit aucune modification par la science naturelle qu'il acquiert (3).

La foi fournit une certitude divine, avec laquelle au-

(1) Nous ne parlons pas de l'évidence immédiate et sensible. Lugo disp. II. sect. 2. Bonavent., l. c., q. 1.

(2) *Decret. de fide* c. I. S. Ecclesia... credit et confitetur, unum esse Deum. Au chap. 2, le même Concile déclare que toutes ces vérités de foi peuvent être connues avec certitude par la raison humaine.

(3) Dans ce cas la connaissance évidente, une chose bonne en soi, serait nuisible, et l'ignorant se trouverait dans une meilleure condition que le savant. Aucun croyant ne voudra échanger sa certitude divine avec la certitude humaine de la science philosophique. Aussi nous sommes pleinement persuadés que les Théologiens, qui défendent l'incompatibilité de la science avec la foi, croient de fait les vérités, dont ils ont la connaissance évidente.

cune certitude humaine même la plus parfaite ne peut entrer en comparaison. La science naturelle l'emporte sur la foi *secundum quid*, parce qu'elle implique l'évidence propre de la vérité. La science ajoute à la foi cette évidence, et par conséquent le philosophe croyant n'est pas seulement un fidèle, mais aussi un savant. Dans ce sens la foi surnaturelle et la science naturelle s'unissent ; mais cette science naturelle n'ajoute absolument rien à la certitude de la foi, et peut beaucoup moins la supprimer, elle n'ajoute que l'évidence rationnelle des vérités, admises avec une certitude divine (1). Ce principe est d'autant plus certain, que la connaissance de la raison, obtenue par déduction, est plus imparfaite et plus sujette à l'erreur (2).

Lorsqu'on objecte que la science supprime la liberté de la foi, on peut répondre deux choses.

L'évidence scientifique, incompatible avec la libre adhésion de la science, est compatible avec la libre adhésion de la foi. La raison admet nécessairement la vérité, qu'elle reconnaît évidente, mais elle ne l'admet pas nécessairement comme révélée de Dieu, et sur l'autorité divine ; en d'autres termes : la foi et son assentiment propre reste libre, même en présence d'un objet matériellement évident.

Mais n'oublions pas le caractère des vérités, dont nous parlons ici. Leur évidence *médiate* n'exclut pas la possibilité d'un doute même imprudent et déraisonnable. Par

(1) Si la certitude plus grande absorbe la moins grande, il faudrait dire plutôt que dans le philosophe la certitude humaine est absorbée par la certitude de la foi, comme la lumière des étoiles par celle du soleil.

(2) S. Bonaventure (l. c.) base la compatibilité de la foi avec la science, sur l'imperfection de cette dernière. Mais il y a une raison plus universelle savoir, la différence essentielle entre la science naturelle, et la foi surnaturelle. La science la plus parfaite d'une créature n'exclut pas la participation la plus imparfaite à la science divine. La vision béatifique seule exclut la foi surnaturelle.

conséquent même dans la science naturelle, il reste à la volonté la liberté de commander ou de refuser l'assentiment de l'intelligence.

Nous concluons que la foi des vérités naturelles révélées est *possible* et *nécessaire* même à celui qui en a la science naturelle : elle est possible, parce que cette science n'empêche pas la liberté de la foi ; elle est nécessaire non-seulement pour suppléer aux défauts et aux lacunes de la science, mais surtout pour produire la certitude surnaturelle, et l'acte de foi divine obligatoire *necessitate medii*.

Les principes posés s'appliquent aussi à la connaissance certaine et évidente de la révélation, et de la vérité de l'Église.

Aucune certitude naturelle du fait de la révélation, s'appuyât-elle sur la perception immédiate des plus grands miracles, et sur les arguments les plus évidents, ne supprime ni la liberté, ni la nécessité de la foi relativement à son objet formel. La connaissance naturelle du fait de la révélation, quelque parfaite qu'on la suppose, ne produit qu'une preuve de crédibilité constatant qu'il est rationnel de croire. Mais cette connaissance ne rend pas la foi nécessaire, ne la produit pas, ne la rend pas inutile (1), comme nous l'expliquerons encore plus bas.

Si la science *philosophique* appuyée sur l'évidence coexiste avec la *foi*, à plus forte raison la science *théolo-*

(1) Quia vidisti me, Thoma, credidisti. Joann. xx, 29. Il y a des SS. Pères (S. Augustin, S. Hilaire, S. Grégoire-le-Grand) et des Théologiens qui affirment, que S. Thomas, en voyant l'humanité de Jésus-Christ ressuscitée, a cru à sa divinité invisible. Dans le contexte cependant il est question de la foi *à la résurrection*. S. Thomas l'a crue *fide divina* en voyant et en touchant le ressuscité, mais cette évidence sensible, quoique motif de crédibilité, n'était pas le motif de la foi. Même en présence de cette preuve évidente, S. Thomas aurait pu refuser la foi. Cf. Cornel. a Lapide, in h. l.

gique basée sur des conclusions tirées de la révélation sera compatible avec elle. L'*assensus theologicus*, distinct essentiellement de l'*assensus fidei*, est une adhésion d'une espèce inférieure, et par là compatible avec la foi. Ainsi j'admets en vertu d'une conclusion du dogme par l'*assensus theologicus* la volonté humaine en Jésus-Christ, et je crois la même vérité (*assensus fidei*) comme révélée et proposée par l'Eglise. En résumé voici notre thèse : la foi est incompatible avec la vision béatifique ; mais dans l'ordre actuel de la Providence, la foi de la même vérité peut coexister dans le même sujet avec toutes les espèces de connaissances naturelles, parce que cette connaissance ne supprime ni l'obscurité de la foi ni sa liberté (1).

V. — L'objet de la foi se présente comme évidemment crédible. La connaissance de cette crédibilité forme une condition préliminaire pour que la volonté puisse vouloir la foi, elle n'est pas un élément intégrant de l'assentiment. La première partie de cette proposition appartient à l'Apologétique, la seconde partie, qui détermine le rapport entre le jugement de crédibilité et la foi elle-même, forme l'objet du paragraphe suivant.

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

(*A suivre*).

(1) Cf. Suarez l. c. disp. 6, sect. 4. Nous touchons en passant la question si la foi du même objet est compatible dans le même sujet avec une *opinion probable*. Il est évident que la probabilité ne répugne ni à l'obscurité, ni à la liberté de la foi. Ainsi scientifiquement il peut être probable seulement, que tous les hommes descendent d'un seul père, cela ne m'empêche pas de croire la même vérité avec une certitude absolue. Il en faut dire autant de la foi *humaine*. Elle est compatible avec la foi divine du même objet. Cf. Lugo l. c. disp. 2, sect. 2, n. 89.

ORATIO

IN LAUDEM D. THOMÆ AQUINATIS

INSULIS HABITA

Die VII Martii, anno M. D. CCC. LXXVIII.

I

1. Quod sex anteacta sæcula in honorem divi Thomæ Aquinatis tamquam principalioris et communis sui doctoris (1) egerunt; quod olim in academia Duacena majores nostri erga ipsum pie docteque præstiterunt (2); quod nuper etiam Apostolica Sedes nostro huic Collegio Theologico præscripsit (3), id cum magna animi jucunditate hodie instauramus.

Festivam scilicet diem colimus qua scholam terrestrem deserens, tot a se doctrinis ceu totidem miraculis (4) eruditam, Angelus ille noster feliciorem in patria scholam eamque prorsus angelicam ingressus est.

Festivam diem colimus qua sidus illud sacræ theologiæ, angelicis astris paulo minus effectum, non jam mediante creaturarum speculo neque solum per divinam revelationem aut mysticam contemplationis lucem illuminatum, sed directe atque immediate ipsi Soli æterno et infinito conjunctum, nostris quibus circumdamur tenebris clarius ac antea cœpit affulgere, novos splendidioresque in Ecclesiam Christi radios emittens.

(1) Quo sensu, quo jure, D. Thomas *Doctor communis* antiquitus dictus fuerit, explicatum habes apud Sylvium nostrum, in Orationibus potissimum illis tribus quas in honorem Aquinatis Duaci protulit; hæ autem tomo V° ejus Operum (Antuerpiæ, 1698) continentur.

(2) Uti ex prænotatis Fr. Sylvii orationibus patet, Duacenses theologi quotannis in templo Fratrum Prædicatorum festum Angelici colebant.

(3) Cf. *Statutum* S. Fac. Theol. Insulen., titulo VI, n° 55.

(4) Verba sunt Joannis PP. XXII, relata a Gersonio in Op. contra impugnantes Ordin. Carthus., p. 2.

Festivam diem colimus qua scientiæ et sanctitatis unio, hic deorsum ab Aquinate inchoata et in seipso demonstrata, perfecte in cœlis sursum consummata est, nobisque in exemplum ad supremum usque mundi tempus proposita.

2. Neque enim, Præsul reverendissime (1), Auditores quotquot adestis ornatissimi, neque enim observantiæ nostræ in angelicum Doctorem ea unica est ratio ut Deus mirabilis in omnibus sanctis suis præcipue in illo a nobis laudetur qui præ multis aliis ingenio naturali claruit et supernaturali fulgore; neque observantiæ ejusdem ratio sola est ut pro exquisitissimis quibus per divum Thomam cumulati sumus donis gratias Deo et ipsi Aquinati referamus, aliosque denuo ab eis favores exoremus. Hæc quidem quæ numquam omittimus instantius agimus hodie. At vero, quod sane tantum magistrum decet, lectionem præsertim ab eo expetimus, verbaque Doctoris volumus audire. Ideo, dum singulis annis memoriam angelici Præceptoris solemniter venerabimur, quæ ab ipso sive dicta sive gesta sunt aliquis ex Collegio nostro ita contemplabitur et palam proferet ut qui aderunt edoceri atque erudiri valeant.

3. Quod munus, quum mihi præter omne meritum contingat, non melius a me adimplendum fore puto quam si intimam pietatis christianæ cum scientia theologica amicitiam atque arctissimam necessitudinem, ex ipsius Aquinatis doctrina et vita, tum ego ipse addiscam, tum vobis, humanissimi Auditores, proponam.

Favete autem præsertim mihi vos, Patres reverendi, et si minus belle de Thoma qui vester omnino est disseram, ejus æquanimitatem et invictam benevolentiam erga me renovate (2).

(1) Præerat RR. DD. Universitatis Catholicæ Rector.

(2) Oratio hæc nostra habita fuit in sacris ædibus RR. PP. Ordinis Prædicatorum.

Ad te etiam me converti sinas, o cœlestis Patrone, et te verbis implorare eisdem quibus Franciscus Sylvius eximius tui interpres, nostrique in sacra Facultate Duacensi antecessor, te, ea qua nunc utor lingua et in templo pariter Fratrum Prædicatorum, ante bis centum et sexaginta quinque annos alloquebatur: «Impetra, « Doctor sancte, sermonem compositum ori meo, ut si « non digne tuis meritis, utiliter tamen nostris ani- « mis, laudum tuarum præconia saltem adumbre- « mus (1). »

II.

1. Sanctitas christiana, si vera sit atque sincera, quomodo, Auditores charissimi, magnum scientiæ theologicæ non afferret emolumentum? Quid enim aliud vir sanctus optabit unquam, nisi Deum quantum fieri potest perfecte cognoscere et piissimo corde diligere? Quid aliud nisi terrena etiam clarius qualia sunt intelligere, ut quantum merentur tantum et despiciantur?

Quemadmodum autem plebi christianæ simplex et obvia quædam veritatis tum naturalis tum revelatæ consideratio, medium est ordinarium et sufficiens perveniendi ad necessariam communemque Dei cognitionem et dilectionem, ita theologica seu scientifica ejusdem veritatis meditatio perfectius et efficacius nobis suppeditat medium quo Creatorem et creaturas multo magis cognoscamus debitaque voluntate melius prosequamur. Quum igitur studiis nostris tanta insit efficacitas, vir nullus bonæ atque piæ mentis illa respuere aut minus æstimare poterit, sed totis potius viribus ea ambire atque si liceat ad ea accedere volet.

2. Divinam charitatem ita fuisse in angelico Doctore principium ardentissimi illius studii quo theologicis

(1) *Opera Fr. Sylvii*, tomo V° pag. 83.

disciplinis tam feliciter incubuit, testatur omnis ejus historia.

Tenerrimus ejus ab incunabulis in magnam Christi Genitricem affectus, jam angelica et fere monastica vita quam vix quinquennis inter Cassinenses cœnobitas ducere cœpit, continua mentis recollectio et solitudinis amor vel in ipsis academiæ Neapolitanæ turbis, rerum mundanarum contemptus, injuriarum et carceris tolerantia, castitatis demum illibata virtus, eum talem effecerunt qui, viginti tantum annos natus, Coloniæ Agrippinæ Parisiisque stupendum scientiæ prodigium exsisteret, humilitatis quidem ac silentii tenax, ideoque *bos mutus* a nonnullis censoribus dictus, sed mugitibus doctrinæ suæ universitates studiorum totumque orbem christianum implens.

Eum ad magisterii lauream oratio provexit, ipsi de cœlo tum doctoralis theseos materiam, tum ejusdem fortunatum exitum deducens. Eum humilitas adversus superbos religiosi status osores mira fortitudine instruxit. Eum evangelica paupertas et fere perpetua a sensibus abstractio in conscribenda *Summa contra Gentiles* plurimum juvarunt (1). Eum sua in divinam Eucharistiam religio tanti mysterii clarissimum et pene dixerim parem explicatorem fecit. Eum sua in Sedem Apostolicam omnimoda devotio *Catenæ aureæ* et liturgiæ venerabilis Sacramenti auctorem esse jussit. Eum sua erga proximum benevolentia tot mirabilium *Opusculorum* prole ornavit. Ob suam in Deum et cœlites fiduciam, in Scripturarum, præsertim in Epistolarum Pauli interpretatione, obstantia cuncta perrupit. Suus etiam vere paternus amor in vos, o dilectissimi juve-

(1) Rem intelliges ex opere quod anno sexcentesimo inde a beatissima Doctoris angelici morte scripsi. (*S. Thomas d'Aquin*; Paris, Poussielgue; pag. 97-99.)

nes (1), eum ad hoc impulit ut vobis, « tamquam parvulis in Christo, lac potum daret », quemadmodum ipse testatur in Prologo *Summæ* illius *Theologicæ* quæ prius fuit dilectionis effectus quam scientiæ non jam humanæ sed angelicæ monumentum. Sua tandem in monachos Fossæ-novæ grata omnino charitas, eum etsi viribus fractum, etsi intermortuum, in theologica et mystica Cantici Canticorum expositione ita sustentavit ut non recederet a munere doctoris nisi cum ab ipso vita deficeret.

3. Hunc autem sanctitatis in sacram scientiam influxum, non exemplis tantum et re, sed verbis et doctrina declarat Angelicus.

Sensuum scilicet custodiam ne aberrent et jugem pœnitentiæ christianæ exercitationem ad sapientiæ perceptionem multum prodesse docet, tum quia eos reprimunt ciborum excessus qui caput perturbant ; tum quia gubernaculum rationis non sinunt inepta lætitia aut tristitia cæterisque immoderatis passionibus impediri ; tum eo quod multiloquia, incomposita verba, gestus nimios, actusque imprudentes prohibent, quibus intellectus noster ne rebus divinis attendat ut plurimum detinetur (2).

Virtutes nimirum morales, si in universum spectentur, non essentialiter quidem ad vitam contemplativam seu ad scientificam inquisitionem pertinent, sed ad eam utilissimæ dispositiones sunt. Quemadmodum enim impeditur actus contemplationis, tum per vehementiam passionum per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus, tum per tumultus exteriores, ita virtutes practicæ vehementiam passionum cohibent et sedant exteriorum occupationum tumultus.

(1) Aderant scilicet discipuli nostri quotquot studiis philosophicis et theologicis incumbunt.

(2) Cf. 2-2, q. 148, a. 6. c.

Sic castitas, dum removet tenebras quibus voluptates mentem sensibilibus deditam obruunt, munditiam seu puritatem in ratione constituit, atque judicii perspicuitatem, vim ingenii, veritatis amorem auget. Sic justitia, dum cuique suum retribuit, litigiorum et tumultuum occasiones subtrahit, suavissimamque pacem studiorum theologicorum maxime amicam tuetur (1). Sic fides, sic divina spes, sic dona Spiritus Sancti, quibus homo christianus carere numquam debet quibusque tanto magis abundat quanto altiorem perfectionem attingit, ipsum ad sublimissimam scientiam ordinant atque deducunt. Sic, verbo, charitas in qua plenitudo legis est, causa est movens ad sacram theologiam, quatenus ex ejus studio multa derivari posse agnoscit quæ Deo placeant et proximo sint utilia, atque ideo ipsorum fontem continuo et constanter adiri jubet (2).

Sed hæc de influxu virtutum moralium in virtutes intellectuales dicta sufficiant.

III.

1. Scientiam ipsam, Auditores charissimi, ad sanctitatem esse ordinatam veluti quoddam efficacissimum medium ad suum finem, nemo diffitebitur qui secum reputaverit christianum doctorem, tanto nomine dignum, clarius præ omnibus nosse quid sit supernaturalis gratia, quid virtus, quid pietas ; quæ sublimissima earum origo, quantus et quam ineffabilis valor ; quæ nobis ad sanctitatem capessendam apertæ sint viæ ; quibus auxiliis uti, quos scopulos in utraque vita, contemplativa nimirum et activa, devitare oporteat; quam demum mercedem Deus præparaverit diligentibus se. Nisi autem scientia theologica illi universali legi repugnet qua

(1) Lege 2-2, q. 180, a. 2 o.
(2) Ibidem, a. 1 o, et 2, ad 1m.

cognitio in amorem veritatis et in odium mendacii naturaliter tendit, ipsa hominem optime disponere debet ad divinam gratiam magis diligendam, exoptandam vehementius et omni cura attingendam.

Deus equidem huic dispositioni ita supplere potest ut animam simplicem et parum edoctam, donis nihilominus eximiis ornet, et præter consuetas naturæ et gratiæ leges in altissimum sanctitatis gradum evehat. At vero quod præter ordinem contingit, ordinem ipsum potestne aut negare aut destruere? An quod ex ipsamet scientiæ natura profluit, per sanctam rusticitatem, ut loquitur Hieronymus (1), seu per simplicitatem pietatis et charitatis plenam, auferetur? Nihil minus, Auditores charissimi, et illud certum manet inconcussumque manebit, tum boni amorem tum amoris mensuram, ipsius boni studio atque notitiæ proportionari.

2. Hæc autem sunt in angelico Doctore clarissime demonstrata.

Zelus videlicet quo vel puer in scientiam exarsit ipsum ad amorem solitudinis et internæ quietis deduxit protinus. Philosophiæ atque theologiæ studium eum a frivola divitiarum quæ pereunt ambitione retraxit, et castitati perfectæ addixit in perpetuum, juxta illud alterum Hieronymi : « Ama scientiam Scripturarum, et vitia carnis non amabis (2) ». Idem eruditionis et scientiæ amor eum in tolerando multiplices ærumnas non semel adjuvit, quemadmodum in illo carcere teterrimo ubi universa Biblia sacra, Magistrum sententiarum et nonnulla Philosophi opera non legit modo sed et intellectui et memoriæ mandavit, exinde patientiæ addiscens artem, et pacem sibi feliciter retinens. Spiritualis atque religiosæ vitæ cognitio theoretica non parum ipsi profuit ut

(1) Epist. 53 ad Paulinum monachum, n. 3.
(2) Epist. 125 ad Rusticum monachum, n. 11.

in virtutibus multum proficeret, et posteris nobilissima relinqueret exempla perfectionis asceticæ. Mysteriorum notiones quas in scholis acquisierat, ei magnum subsidium attulerunt ut ad mysticam eorum contemplationem citius atque securius pertingeret. Quid tandem dicam de illa humilitate, prudentia, benignitate, quas ex veri præsertim consideratione et ex profunda sui cognitione derivavit, nisi quod incertum mihi omnino videatur utrum in angelico illo viro sanctitas scientiæ plus quam scientia sanctitati profuerit?

3. Ne autem hic quidquam miremur, Auditores humanissimi, Thomas ipse docet scientiæ studium necessarium esse ad contemplativam simul et ad operativam vitam recte ordinandam. Etenim, in contemplatione divinorum quæ, dum peregrinamur a Domino, non immediate et qualia in se sunt intuemur, sed per species tantum a creaturis desumptas et veluti in subobscuro quodam ænigmate a longe conspicimus, eo magis adjuvamur quo plures et clariores hujusmodi species conquirimus, quo illud ænigma propius considerare et felicius penetrare possumus ; hæc autem nonnisi per scientiam philosophicam et theologicam ex lege ordinaria fieri compertum est.

Unde, ait Angelicus, in laudem viri justi seu sancti dicitur in Psalmo II°, quod in lege Domini meditabitur die ac nocte ; et Ecclesiastæ XXX° dicitur : Sapientiam antiquorum exquiret sapiens et in prophetis vacabit. Alio modo, pergit ipse, studium litterarum, sacrarum præsertim, juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant ; sicut in Collationibus Patrum legitur quod Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum. Unde dicit

Gregorius, in VI° Moralium, quod nonnulli dum plus exquirunt contemplando quam capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis discipuli esse humiliter negligunt, magistri errorum fiunt (1).

Hoc autem periculum nostris temporibus, Auditores clarissimi, non minus est timendum ac fuerit prius, sed fortasse magis ideoque majori scientiæ studio arcendum : neque enim natura humana sapientior aut validior effecta est; sed potius eam in malum magis pronam crederes, inquietam magis, et novitatum amatricem plus quam visa fuit unquam.

Necessitatem porro sacræ eruditionis ad prædicationem aliaque opera quæ sub vitæ activæ nomine veniunt, urget etiam Angelicus : charisma enim extraordinarium apostolis, illitteratis utique hominibus, aliquando collatum, non sine temeritate nimia illi sibi adscribunt qui superfluas sibi esse putant quotidianam in lege Dei meditationem et in disciplinis humanis exercitationem sollicitam.

Valet præterea studium, inquit, « ad vitandum carnis lasciviam; avertit enim animum a cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem. Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum; unde Sapientiæ VII° dicitur : « Divitias nihil esse duxi in comparatione illius »; et I° Machabæorum, c. XII°, dicitur : « Nos autem nullo horum indiguimus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros qui sunt in manibus nostris.» Valet tandem ad obedientiæ documentum juxta illud Augustini : « Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare (2) ? » Sed, quæ major est illa perversitas quam nonnulli videntur his nostris diebus adamare, ut non solum lectioni non obediant, sed etiam

(1) Cf. 2-2, q. 188, a. 5 o.
(2) Ibidem.

lectionem et studiosam meditationem documentorum quæ a Deo et ab Ecclesia prodierunt, fastidiant superbe aut saltem miserrime negligant?

Audivit utique Thomas, quod et nonnunquam auribus nostris obstrepit, illud Iæ ad Corinthios VIIIe a scientiæ detractoribus confidentius adductum : « Scientia inflat, charitas autem ædificat. » Audivit scientiam ita culpari ac si necessario vanitatem inanemque gloriam generaret, ac si contentionem verborum, animorum dissensiones, jurgia, lites, hæreses tandem induceret in Ecclesiam.

Respondebat autem Angelicus mala quidem a bonis etiam sibi omnino contrariis occasionem sumere; neque tamen idcirco bona supprimenda esse, nisi velimus omnem libertatem malo concedere, eique triumphum adjudicare. Nonne eos ipsos qui se humilitatem magis quam scientiam sequi gloriantur, de sua humilitate superbire aliquando contingit? Nonne charitatem scientiæ conjungi possibile, immo facillimum est? Et si quandoque sua sapientia nonnulli abutantur, abusus accidentalis est et præter virtutis naturam (1); alioquin scientiam Dei infinitam infinito etiam malo obnoxiam esse, absurde concludendum esset. Scientia igitur sanctorum multo magis æstimanda et quærenda est quam sanctitas simplicium (2).

IV.

Quæ cum ita se habeant, dilectissimi juvenes, utrumque virtutum genus, intellectuales pariter atque morales, toto animo exoptate, totis viribus quærite. Pii estote et docti, utraque manu decertantes et mel de petra, de rupe aquam derivantes. Id vobis commen-

(1) *Ibid.* ad 2m; cf. 2-2, q. 38, a. 2 o.
(2) Cf. Op. 50. contra impugn. Dei cultum et relig., c. 11.

damus vehementer, nos, inquam, vestri magistri qui scientiam ideo præcipue diligimus et profitemur quia ad charitatem in cordibus vestris accendendam plurimum confert.

Id nuperrime etiam commendabat sanctissimus et desideratissimus ille Pater et summus Pontifex Pius IX, ita ad nos rescribens : » Omnem curam et ingenium « adhibeatis, ut adolescentes in sortem Domini vocatos « ad pietatem et virtutem fingatis, ut litteris ac scientiis « rite imbuti, morum gravitate et sapientiæ laude, tam- « quam lucernæ ardentes, novum in domo Dei splendo- « rem effundant (1). »

Quod ut felicius certiusque contingat, dignetur nobis vobisque opitulari cœlestis Patronus et angelicus Præceptor, perfectam cordis munditiam, plenam mentis illustrationem, indefessum sacræ doctrinæ studium a Christo nobis exorans, ut possimus, et plebi huic christianæ de nostra Universitate catholica tam justa merenti, et Ecclesiæ matri optimæ cujus quotidie beneficiis ditamur, et ipsi tandem Deo laboris et amoris nostri ultimo fini, ita quemadmodum oportet deservire, atque grati animi quod decet testimonium exhibere.

Dixi.

Dr Julius Didiot,

Decanus Collegii Theologici in Univ. Cath. Insulen.

(1) Epistola Pii IX, ad professores S. Theol. in Univ. Cath. Insulen., die 26 jan. 1878.

LITURGIE

—

DE LA DISTRIBUTION DES SAINTES HUILES.

On nous prie instamment de donner en entier le texte de Gardellini dont nous avons parlé t. XXXVI, p. 461, et dont nous avons cité quelques passages, à l'effet de prouver que la distribution des saintes huiles ne comporte aucune solennité extérieure.

I.

La première note du savant auteur se rapporte au décret qui défend aux curés-doyens de différer la distribution des saintes huiles jusqu'au dimanche de l'octave de Pâques. *Question.* « An decani distributionem differre possint usque « ad dominicam in albis ? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 16 décembre 1826. N° 4623, q. 4).

Gardellini s'exprime comme il suit :

« Sacrorum oleorum dispensatio nequit differri usque ad dominicam in albis, nisi prius nequeat ob locorum distantiam, viarum difficultatem et asperitatem, necnon ob aeris temporumque vicissitudines et intemperiem, nec dilationis causa peti potest ab inducta consuetudine, quæ potius appellari debet abusus, damnandaque corruptela. Rubricæ generales, cum Pontificalis, tum Ritualis certam ponunt regulam, ut ante paschalem solemnitatem sacra olea per parochias distribuantur, nisi intercedat altera ex causis superius allatis. Non mihi est animus hic quærendi num sacrorum oleorum benedictio et consecratio, ceu nonnulli auctores volunt a S. Fabiano Pontifice fuerit instituta, quod probatum non est; sed quoniam de ea mentio fit in magni Gregorii sacramenta-

rio : et in veteri ordine Romano ; ideo sub finem sæculi sexti, vel saltem septimi initium de re liturgica scriptores volunt sæculo septimo invaluisse morem benedicendi et conficiendi sacra eadem olea feria quinta in cœna Domini. Quidquid autem de hoc sit, satis nobis sunt Rituales, et a Sede Apostolica probati codices, quibus in sacramentis et sacramentalibus uti debemus. Porro Pontificale Romanum, titulo *de Officio in feria quinta in cœna Domini*, notat et præcipit : *hac die singulis annis benedicitur oleum catechumenorum et infirmorum, et conficitur chrisma.* Jubet vero Rituale Romanum de iis agens, quæ ad sancta pertinent olea, *sanctum chrisma, et sanctum oleum quod et catechumenorum dicitur, quorum usus est in baptismo, eodem anno sint benedicta ab Episcopo de more feria quinta in cœna Domini.* Huic rubricæ altera succedit, videlicet : *curet Parochus, ut ea suo tempore quamprimum habeat, et tunc vetera in ecclesia comburat.* Quod autem tempus sit, ad quod referri debeat illud *curet quamprimum*, clare patet ex alia rubricæ dispositione. Cum singulis annis sabbato sancto baptismalis fons sit benedicendus, et in eo nova olea feria quinta in cœna Domini sacrata debeant infundi, ut rubrica præscribit, et habetur in cap. *Si quis, de consecratione, distinct.* 4, consequitur curandum esse ut quamprimum, scilicet sabbato sancto, eadem olea ad parœcias delata sint. Hoc ex rubricarum inter se collatis dispositionibus clare deduci, et hanc esse obviam et legitimam, non arbitrariam interpretationem a sacris synodis passim confirmatam, quæ mandant ut Parochi ante Paschatis solemnitatem sacra olea petant et recipiant. Sic synodus Carthaginiensis IV, canone 36, præcipit : *Presbyteri, qui per diœceses ecclesias regunt... a suis* (Episcopis) *ante Paschatis solemnitatem chrisma petant.* Idem mandatum legi tur in synodo Vasensi, canone 3, *ut per singula territoria presbyteri vel ministri ab Episcopis... per annos singulos chrisma petant appropinquante solemnitate Paschatis.* Adeundus æternæ memoriæ Benedictus XIV, qui spartam hanc instit. eccles. 81 solita sua eruditione doctissime illustravit.

« Quod si ex iis, quæ huc usque allata sunt, clare patet, parochos teneri olea sacra petere et accipere ante paschalem

solemnitatem, nisi rationabilis causa intercedat, qua cohonestari queat dilatio ; eruntne sine censura dimittendi decani foranei, qui sacra olea jam confecta ex una duntaxat improbanda loci consuetudine ad parochos mittere usque ad dominicam, quæ in albis dicitur, differunt ? Ex hac autem arbitraria consuetudine, quæ legitimam causam non habet, illud consequitur grave incommodum, ut si interea contingat baptizari infantem, vel infirmum extrema unctione muniri, cogatur parochus veteribus oleis uti, quod nefas est, dum haberi possunt recenter consecrata. Si verum est a peccato excusari non posse parochum seu sacerdotem, qui sua culpa negligat, aut sub reprobandæ consuetudinis prætextu olea recentia recipere, quibus utatur in administratione baptismatis et extremæ unctionis, eritne a reatu immunis habendus decanus foraneus, qui sine causa, aut ulla necessitate, differat traditionem oleorum ad parœcias usque ad dominicam in albis ? Audiendus Barruffaldus, qui titul. *de sacris Oleis,* hæc habet : *Hæc olea debent esse eo ipso anno benedicta... Si sacerdos uteretur veteri oleo, peccaret graviter, et quoque puniri deberet, etc.* ; et agens de sacramento extremæ unctionis, inquit : *debet esse hoc oleum illo anno benedictum ab Episcopo in feria quinta in cœna Domini, quia, quamvis doctores allegati per clericat. decis.* 65, *n.* 16. *concludant valide posse administrari sacramentum extremæ unctionis cum oleo veteri benedicto...*; *nihilominus illicite semper fit, quia est contra præceptum de singulis annis comburendo veteri oleo, et novo consecrando ; attamen in casu necessitatis, deficiente novo, poterit adhiberi oleum benedictum vetus juxta responsum S. C. Episc.* 20 *maii* 1590, *apud Gavantum in Manuali Episcoporum verbo* Extrema unctio *n.* 10 *etc.* Sed non omnis necessitas excusat a culpa, verum illa tantum quæ non oriatur ex negligentia et socordia sacramentum ministrantis, ideo ut Barruffaldus prosequitur : *Si necessitate non urgeatur parochus adhibens vetus oleum, non videtur a peccato excusandus... quia oleum debet esse benedictum eo anno, ut præcipitur in cap. Litteris, de consecr. dist.* 3. *Si vero parochus careat oleo noviter benedicto ob aliquem fortuitum casum, adeo ut ista deficientia absque sua culpa sit,*

poterit vetere oleo morituros ungere, usquedum novum ipsi ab Episcopo transmissum fuerit, etc. In casu autem proposito ob paritatem rationis haud poterunt excusari decani foranei, qui cum differant ex una tantum loci consuetudine delationem oleorum usque ad dominicam in albis, parochis dant causam, ut si interea temporis sit baptismum administrandum, vel moribundus extrema unctione muniendus, veteribus oleis utantur. »

II.

Une seconde note concerne l'usage de conserver les saintes huiles dans une maison profane jusqu'au jour de la distribution solennelle. Il s'agit du décret suivant. *Question.* « Multi « pastores accepta sacra olea apud se deponunt in domibus « suis usque in sequentem diem dominicam, et tunc cum so- « lemni processione, videlicet cum cruce, cum candelis « ardentibus sub baldachino a toto clero in habitu portantur « ad ecclesiam, exponunturque in aliquo altari cum hymnis, « et eadem solemnitate portantur ad fontem baptismalem, « eique infunduntur ? Quæritur ..... an sacra olea cum « tali solemnitate introduci possint in ecclesiam ? » *Réponse.* « Tollendam esse inductam consuetudinem, et servandas « Ritualis rubricas » (Ibid. q. 5).

Voici maintenant la note du célèbre liturgiste :

« Quod vero attinet ad alterum hoc dubium, quod respicit solemnitatem deferendi sacra olea ad ecclesiam, pravam hanc consuetudinem inductam fuisse non ex alia. nisi ex crassa, ac supina ignorantia, jure existimo. Debeturne sacramentalibus ille extrinsecus honor, qui uni convenit SS. Eucharistiæ sacramento ? Nonne rubrica modum præscribit servandum in deferendis sacris oleis ? Jubet namque deferri debere per ecclesiasticum ministrum, ut decenter et reverenter tractentur : *Parochus, quantum fieri potest, curet, ne per laicos, sed per se, vel per aliquem sacerdotem, vel saltem ecclesiæ ministrum hæc olea deferantur.* Ubi notandum est, quod non absolute præfata rubrica excludit laicos ab eorumdem delatione, sed

monet tantummodo ne parochus laico hujusmodi delationem demandet; quia quandoque contingere potest, præsertim in parvis oppidis, ac paræciis ruralibus, pro administrando sacramento extremæ unctionis, ut alius non sit, nisi laicus, qui bursam cum oleo infirmorum ad ædes infirmi deferat, impedito parocho, necessitate urgente, spiritualia ecclesiæ subsidia in agone posito infirmo ministrante. Cum igitur parochus per se nequeat, aliumque non habeat, nisi laicum ministrum clerici vices fungentem, huic committere cogitur ut hoc præstet officium. Id tamen, quantum fieri potest, vitandum est. Præterea tam verum est, quod in delatione sacri olei nulla adhibenda est solemnitas, ut nec locum obtineat in actu administrationis : ideo Ritualis rubrica monet quod unica tantum paranda sit candela, quæ deinde *accensa ipsi inungenti lumen præbeat*, ad quæ rubricæ verba Barruffaldus notat : *Candela similiter in promptu sit, nam etiamsi de die ministretur hoc sacramentum, necesse est ut adhibeatur lumen, non solum ad dignitatem sacramenti... adhibet hoc lumen sacerdos ad bene discernendas partes inunctas et ad illas tergendas, ut innuit ipsa rubrica relatis supra verbis : ipsi inungenti lumen præbeat.*

« Dum in sacrorum oleorum confectione Pontificale Romanum rubrica *De Officio in feria quinta in cœna Domini*, cum ea benedicuntur et conficiuntur, mensam mappa ornatam parari præcipit ; nullum vero verbum de luminibus in mensa ponendis facit, et duo tantum lumina assignat hinc inde a lateribus crucis deferenda, dum e sacrario pergitur processionaliter ad chorum pro conficiendo chrismate, oleo catechumenorum, et dum post illorum confectionem ad sacrarium deferuntur. Aliud revera est ipsa oleorum benedictio et consecratio quæ solemniter fit, pro quorum confectione Missæ sacrificium, inter cujus solemnia conficiuntur, abrumpitur, aliud vero simplex illorum delatio, vel ad ecclesiam, vel ad fontem. Et si pro illorum consecratione præscribuntur lumina, quæ quidem non in mensa, sed a crucis lateribus deferuntur, quæque præscripta dici possunt pro actu processionis, et cruci assignata videntur; haud quidem sequitur

majorem solemnitatem in simplici prædicta illorum delatione servandam esse. Multo autem minus fas est eadem deferre sub baldachino ad ecclesiam, ubi exponuntur in aliquo altari cum hymnis, et eadem solemnitate portantur ad fontem baptismalem, eique infunduntur, ut fit a multis pastoribus Gandavensis diœcesis, ut in quæsito. Quis autem ignorat non aliter ritus esse servandos, sed eo modo duntaxat, quem Ecclesia præscribit? Modus autem qui servatur ab aliquibus Gandavi nedum perperam inductus est præter et contra rubricæ dispositionem; sed quod gravius est, damnandum in errorem rudem populum potest inducere, qui cum videat sacra olea tanta solemnitate deferri, et sub baldachino, ac in altari exponi, in falsam opinionem veniat, quod sacris oleis non reverentia duntaxat, sed et cultus debeatur, qui uni SS. Eucharistiæ sacramento debetur. Aliud est quod sacrum est, et sacramentalibus adnumeratur revereri, aliud vero colere, hoc est adorare, et extrinsecas illas solemnitates adhibere, quæ uni conveniunt augustissimo Eucharistiæ sacramento. Neque reverentia confundi hoc sensu cum cultu debet; ut unum pro altero accipiatur: quæ distinctio in distinctis etiam actibus, externoque apparatu, quæ indicia sunt interioris animi sensus, omnino conservanda est. Jam vero cultus, hæc adoratio, non sacramentorum materiæ, non sacramentalibus generice, sed sacramentorum auctori debetur. Quod si non veneratio solum, sed et cultus quidem latriæ Eucharistiæ sacramento præcipitur, Christo ipsi præstatur, qui sub parvis speciebus occulte quidem, sed realiter in hoc sacramento adest. Ex hoc ipso non omnia sacramenta æqualia sunt, quemadmodum S. Trid. synodus definivit *can.* 12 *sess.* 6 *de Sacramentis*, quod anathema dixit contra eos, qui pari inter se dignitate omnia sacramenta esse dicerent: *Si quis dixerit hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.* In sacramento enim Eucharistiæ præter gratiam quæ a sacramento confertur, auctor et ipse gratiæ et adoratur et recipitur, in quo differentia et major præ aliis sacramentis dignitas est posita.

« Puto autem a vero non aberrare si quis arbitraretur hanc

ob ipsam rationem, ne scilicet in errorem populus inducatur, neve falso fideles existiment sacro oleo deberi cultum et adorationem quæ uni convenit Eucharistiæ, sine luminibus accensis, sine campanæ sonitu, vas olei infirmorum deferri debet sacculo coloris violacei inclusum. Nonne enim hanc rationem innuit rubrica districte præcipiens occultam esse debere ejusdem olei delationem? Agens quippe de casu quo infirmus ad exitum vitæ properet et sanctum oleum una cum viatico deferri deberet : *Si tamen*, inquit, *alius Presbyter, vel diaconus qui oleum sanctum deferat, haberi possit, per ipsum deferatur, qui superpelliceo indutus cum oleo sacro occulte delato sequatur sacerdotem viaticum portantem.* Ad quæ verba notat Barruffaldus : *Verum est quod si cæteri, et diversi alii ecclesiastici ministri adessent, omnes, quotquot essent, deberent similiter superpelliceo indui, unde non distingueretur inter illos, quisnam deferret sacramentum sancti olei, eo magis quia, ut præscribit rubrica, debet occulte deferri.* Nam si alios inter distingueretur sacerdos vel diaconus oleum sanctum deferens, rudis populus facile posset reverentiam cultumque confundere, eamdemque venerationem exhibere cum sacramento, tum sancto oleo. Neque prætereundum est S. R. C. responsum, quo præcipitur in delatione olei sancti ad infirmos nullam extrinsecam solemnitatem esse adhibendam. Cum enim delatum fuisset, *sacerdotes ecclesiæ S. Nicolai ad infirmos deferre solitos mannam solenniter superpelliceo indutos cum luminibus et lanternis, ac si sacramentum extremæ unctionis ad infirmos deferrent;* S. R. C. expresse reprobavit hujusmodi morem, nedum quoad mannam, verum quoad oleum infirmorum: *Non modo mannam S. Nicolai, sed neque extremæ unctionis oleum solemniter cum superpelliceo et lanternis ad infirmos deferendum esse.* Ita die 28 januarii 1666. Sed de hac re jam satis.

Nous avons déjà cité plusieurs passages de cette note. Nous avons dû les répéter pour la donner en entier.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Décret de la S. C. des Indulgences* (in Januen.) *sur la translation des indulgences.*

Decretum. Quamvis circa translationem Indulgentiarum pro casibus translationis festorum, quibus tributa fuit Indulgentia lucranda ab illis qui in decursu diei Festi Ecclesiam visitaverint, jam a S. Congregatione Indulgentiarum responsa et decreta prodierint, quæ certam normam præbent; tamen pro variis circumstantiis quædam dubia adhuc supersunt.

Certum est quod translato festo solo per accidens idest quoad officium et Missarum infra annum non transfertur Indulgentia festivitati adnexa. utpote constat ex Decreto diei 16 Septembris 1741 per responsum *translato festo unice quoad officium, non transfertur Indulgentia tali Festo concessa*, idque recentius confirmatum et præsertim sancitum fuit per Decretum Urbis et Orbis sub die 9 Augusti 1852.

Pariter certum est quod cum transfertur Festum quoad solemnitatem et exteriorem publicam celebrationem. transfertur et Indulgentia eidem festo concessa, etiamsi non transferatur officium cum Missa, ut patet ex prædicto decreto diei 9 Augusti 1852, et ex responsione S. Congregationis Indulgentiarum 11 Augusti 1862.

Sed non constat de decisione, quoad transferendam indulgentiam, simul cum Festo, quando festum cui annexa est indulgentia transferri debet in perpetuum et assignari fixe ad aliam diem. Utrum nempe, translato festo, in perpetuum simul transferatur Indulgentia etsi festum celebretur sine solemnitate et sine externa publica functione. Insuper dubium est circa diem quo attributa sit indulgentia in diversis Provinciis et Cœnobiis quando festum ad occurrentiam alterius

festi altioris vel majoris dignitatis sit assignatum vel assignandum ad varias distinctas dies.

Cum autem Indulgentiæ plenariæ festis tributæ in Kalendariis Cappuccinorum adnotari soleant, et consuetudo sit eas adscribendi tantum unicuique diei, quo festum assignatum est pro Provincia, nulla facta exceptione quoad illos Conventus, qui festum habent assignatum et perpetuo celebrant alia die, Pater Clementinus ab Ulmeta, Provinciæ Januensis Cappuccinorum alumnus et Calendarii extensor, ut certior factus in adnotandis Indulgentiis in Kalendario, ab erroris periculo se eximere valeat, subsequentia dubia de licentia sui Superioris Provincialis Sacræ Congregationi Indulgentiarum humillime exponit et supplicibus precibus eorumdem solutionem petit.

I. Utrum translato festo in perpetuum et perpetuo ad aliam diem sive ex speciali decreto S. C. R., sive ex præscripto Rubricarum assignato, simul ad eamdem diem iterum festo assignatam transferatur Indulgentia eidem festo concessa, licet festum celebretur sine solemnitate et publica functione.

Et quatenus affirmative.

II. Utrum eadem translatio Indulgentiæ fiat, tam in casu. quo translatio perpetua festi sit pro toto Ordine, quam in casu perpetuæ translationis festi pro sola Regulari Provincia ?

III. Cum festum assignatum est ad quamdam diem pro provincia, et in aliqua Diœcesi, vel in aliquo Cœnobio, ob occurrentiam alterius festi præferendi, translatum sit et perpetuo assignatum ad aliam diem, utrum Indulgentia festo tributa adscribenda sit pro singulis Cœnobiis ad diem quo unumquodque festum celebrat, vel potius sit retinenda tamquam lucrabilis in omnibus Cœnobiis, eadem die assignata pro Provincia, dummodo tamen exceptio non sit facienda ratione solemnitatis vel externæ publicæ celebrationis?

IV. Quando aliquod festum ex novo indulto Kalendario adjungendum eo quod impediatur in die propria, ad sequentem primam diem liberam transferri et assignari debet, si ei

concessa sit Indulgentia, utrum hæc adscribenda sit dici quo festum assignatur fixe in Provincia, et quoad omnia Provinciæ Cœnobia, quamvis non in omnibus festum eadem die locum habeat ?

V. Utrum Indulgentiæ tributæ alicui festo pro universis fidelibus cum conditione visitandi Ecclesias determinatas Regularium, lucrari possint ab omnibus Christifidelibus, etiamsi ejusdem festi celebratio cum Indulgentia alia die in Diœcesi locum habeat ?

Emi Patres in Congregatione generali habita in Palatio Apostolico Vaticano die 14 Decembris 1877, auditis Consultorum votis, rebusque mature perpensis, responderunt :

Ad primum et secundum *Affirmative.*

Ad tertium, quartum et quintum, *affirmative juxta modum, nempe Indulgentia semel tantum a singulis respective lucrari potest.*

Et facta de præmissis relatione SSmo D. N. Pio PP. IX ab infrascripto Secretario in audientia habita die 12 januarii 1878, Sanctitas Sua resolutionem S. Congregationis approbavit. Datum Romæ ex Secretaria S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ die 12 januarii 1878.

A. Card. Oreglia a S. Stefano Præf.
A. Panici Secret.

II. — *Décret de la S. C. de l'Index.*

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino nostro Pio Papa IX Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdumque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico Vaticano die 17 Decembris 1877 damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequuntur Opera.

Ellero Pietro. *Scritti minori.* Bologna, tip. Fava e Garagnani, 1875.

Scritti politici. Bologna, etc., 1 7 .

La Questione sociale. Bologna, 1877.

Zeller Eduard prof. à l'université de Berlin. *La Légende de Saint-Pierre, premier Évêque de Rome*, traduit par Alfred Marchand. Paris, 1876. *Quocumque idiomate.*

Renan Ernest. *Les Evangiles.* Paris, 1877.

Reinkens Dr. Joseph. *Ueber Einheit der katholischen Kirche.* Wurzburg. 1877. *Latine vero :* De Unitate Ecclesiæ catholicæ. *Opus prædamnatum ex Reg. II. Indicis Tridentini. Decr. S. Off. feria IV. die* 19 *Dec.* 1877.

Ist an Christi Stelle für uns der Papst getreten ? Latine vero. *Estne pro nobis Romanus Pontifex positus Christi loco ? Opus prædamnatum ex Reg. II. Indicis Tridentini. Decr. S. Off. feria IV. die* 19 *Dec.* 1877.

Friedrich Dr. J. *Geschichte des Vaticanischen Konzils.* Bonn. 1877. Latine vero : *Historia Concilii Vaticani. Opus prædamnatum ex Reg. II. Indicis Tridentini. Decr. S. Off. Feria IV. die* 19 *Dec.* 1877.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta Opera damnata atque proscripta. quocumque loco. et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo Domino nostro Pio Papæ IX per me infrascriptum S. I. C. a Secretis relatis, Sanctitas Sua Decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem etc.

Datum Romæ die 21 Decembris 1877.

Antonius Card. De Luca, præfectus.
Fr. Hieronymus Pius Saccheri Ord. Præd.
S. Ind. Congreg. a Secretis.

Loco Sigilli.

Die 29 Decembris 1877 ego infrascriptus magister Cursorum testor supradictum Decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Philippus Ossani Mag. Curs.

III.

LETTRE AUX RÉDACTEURS DE LA REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

Dilectis filiis cooperatoribus de la Revue des Sciences ecclésiastiques.

PIUS PP. IX

Dilecti Filii, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Cum observantissimis vestris litteris plura accepimus volumina in lucem typis edita operis a vobis elaborati et inscripti « *Revue des Sciences ecclésiastiques* » quæ Nobis offerre voluistis. Etsi gravissimæ, quibus continenter distinemur, Supremi Nostri Pontificatus curæ et occupationes impediverint quominus adhuc, veluti exoptamus, de hoc opere degustare potuerimus, tamen litteras munusque vestrum quam libentissime excepimus. Summa autem animi Nostri consolatione ex eisdem vestris litteris intelleximus, quomodo vobis cordi sit, Dilecti Filii, per idem opus omni studio veram ac germanam hujus Romanæ Ecclesiæ omnium Ecclesiarum matris et magistræ doctrinam tueri, defendere ac propagare Quo certe nihil Nobis gratius, nihil optabilius esse potest, hisce præsertim luctuosissimis christianæ civilisque reipublicæ temporibus, et in hac tanta pestiferorum undique serpentium errorum colluvie. Itaque de hoc vestro proposito summopere commendando vobis vehementer gratulamur, meritasque laudes tribuimus. Dum vero debitas vobis pro dono agimus grates, præcipuæ paternæ Nostræ caritatis pignus Apostolicam Benedictionem toto cordis affectu vobis, dilecti Filii, peramanter impertimus.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum, die 8 julii anni 1869. Pontificatus Nostri anno vicesimo quarto.

PIUS PP. IX

BIBLIOGRAPHIE.

—

Introductio in Sacram Scripturam *ad usum Scholarum Pontif. Semin. Rom. et Collegii Urbani, auctore Ubaldo Ubaldi Presbyt. Rom. SS. Litter. Prof.*, vol. I. Introductio critica. Pars prima. Romæ ex typographia Polyglotta S. C. de Prop. Fide MDCCCLXXVII, Pagg. 787.

Avec l'Introduction proprement dite, M. U. Ubaldi se propose de nous donner aussi dans cet ouvrage l'Herméneutique et l'Archéologie. Le présent volume ne renferme qu'une partie de l'Introduction critique, celle qui traite de l'Autorité humaine et historique des Livres Saints. Voici l'analyse de cette partie : Elle contient deux sections qui traitent par rapport à l'Ancien et au Nouveau Testament les questions classiques d'authenticité, d'intégrité et de véracité en général d'abord puis plus spécialement. L'authenticité, dont la notion est très-précise, est prouvée par les témoignages, confirmée par les indices que fournissent les livres mêmes. L'intégrité est établie par l'examen des textes et des versions. Plusieurs thèses ici (thèses X, XI, XII) sont particulièrement solides et nouvelles. Quant à la question de la véracité, encore que les preuves données soient anciennes et communes, elle se ressent aussi des nécessités modernes de la défense. Citons pour le Nouveau Testament les thèses XVI, XVIII et XIX, et pour l'Ancien Testament les questions relatives à la Cosmogonie mosaïque, à l'Origine de l'homme (Thèse XXXVIII), au Déluge et à l'Arche de Noé (thèse XXXIX).

Les progrès de la science sont utilisés dans ce Manuel, mais l'auteur est loin de sacrifier à cet engouement qui porte les esprits vers le nouveau, et il nous plaît de citer son jugement (auquel nous souscrivons sans réserve) sur les modernes rationalistes : « A peu d'exceptions près, dit-il (p. 76, n. 2), c'est une espèce très-vaine d'écrivains qui ont entrepris, de nos temps, je ne dirai pas de traiter, mais de torturer les Livres Saints ; qui consument leur vie à fouiller des manuscrits, à y découvrir les plus minutieuses particularités de grammaire, sans presque jamais songer à la vraie sagesse et à la doctrine de salut qui est renfermée dans l'Ecriture : ils suent et ils gèlent à édifier de systèmes qui, croulant demain, feront place à de nouvelles constructions ; ils ne s'épargnent aucune peine pour couvrir de ténèbres ce qu'il y a de plus clair, et il n'est pas d'absurdité qu'ils ne dévorent pour n'être pas obligés d'admettre ce que Dieu a révélé par ses Saints et ce qui a toujours paru aux plus sages comme l'expression de la vérité même, apprenant toujours et ne sachant jamais ! » Voici donc

ce que fait M. Ubaldi. Quand la chose en vaut la peine, il réfute les rationalistes en se servant de leurs armes, en les suivant pas à pas sur le terrain de la philologie ; mais habituellement il prend une voie plus courte : il soumet leurs laborieuses dissertations et leurs songes savants aux premiers principes de la logique et de la critique, et les renverse comme d'un seul coup, en montrant combien ils s'éloignent de la vérité et du sens commun.

La méthode employée est celle de l'Ecole, à la fois rigoureuse, précise et pleine de clarté. On reprochera peut-être à l'auteur d'avoir consacré plus de cent pages à défendre la véracité du seul Pentateuque, mais outre que la défense doit être mesurée à l'attaque qui, sur ce point, de nos jours, entasse volumes sur volumes, il est bon en soi que même un Manuel expose à fond quelque question, ne serait-ce que pour servir de modèle. C'était la pensée du cardinal Gerdil, dont en finissant je veux citer les sages paroles : « Le temps accordé à la Théologie, dit-il, oblige les professeurs à être brefs, mais cette brièveté s'entend de deux manières : ou l'on traite superficiellement tout ce qui fait la matière d'un traité, ou l'on se contente d'un nombre restreint de questions, tout en étudiant les plus importantes avec le soin et l'ampleur qu'elles méritent : la première sorte de brièveté est généralement inféconde, car ainsi on remue mille questions sans en résoudre aucune ; mais la seconde est avantageuse et peut être pratiquée sans crainte, car, en étudiant à fond quelques points plus importants, tandis qu'on s'en tient pour le reste aux notions élémentaires, non-seulement on s'enrichit l'esprit d'un capital de connaissances solide et bien fondé, mais ce qui vaut mieux, on apprend la manière de traiter avec l'exactitude et le soin voulus les problèmes plus difficiles qui se présentent en d'autres matières du même genre et l'art de s'en servir à l'occasion (1).

M. U. Ubaldi paraît avoir choisi cette seconde manière : aussi son ouvrage sera-t-il très-profitable à qui en fera une sérieuse étude.

On en attend la fin avec impatience (2).

E. Philippe.

(1) Saggio d'Istruzione teolog., Op. t. x., p. 203.

(1) On trouve U. Ubaldi prescrit comme auteur classique d'Écriture Sainte dans le règlement d'études donné par la S. C. des Etudes aux Séminaires de Reims et de Besançon qui avaient demandé et ont obtenu de conférer les grades canoniques en Théologie.

Arras, imp. de la Soc. du Pas-de Calais.—P.-M. Laroche, dir.

TRAITÉ DE LA FOI.

—

Deuxième article.

IV.

L'OBJET FORMEL DE LA FOI EN PARTICULIER.

Le motif (*objectum formale fidei*) de la foi est, comme nous l'avons vu, l'autorité de Dieu qui se révèle.

Pour éviter les confusions et les erreurs dans cette matière importante, il faut distinguer trois choses : l'*assentiment* propre de la foi, ou l'acte de l'intellect ; l'*acte de la volonté* (*pius credendi* ou *credulitatis affectus*) qui détermine l'assentiment ; le *jugement* rationnel sur la crédibilité de la vérité, que l'acte de volonté suppose comme sa condition. Chacun de ces trois actes divers a sa raison et son motif propres.

I. Lorsque le Concile du Vatican définit que la foi est la vertu par laquelle nous croyons vraies les choses que Dieu nous a révélées, à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle, il parle de la foi proprement dite, de l'assentiment de l'intellect à la vérité révélée. Il enseigne que cet assentiment ne repose pas sur l'évidence des choses perçue par la raison, mais sur l'autorité de Dieu qui révèle et qui ne peut ni être trompé, ni tromper (1). Les Théologiens enseignent la même doc-

(1) Non propter intrinsecam rerum veritatem ..... perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

trine lorsqu'ils appellent le motif formel de la foi, la *prima* ou *divina veritas* (1), la *prima veritas revelans* (2), la *révélation* (3) le *témoignage de Dieu* (4), l'*auctoritas Dei tanquam veracis* (5).

Pour mettre cette vérité en pleine lumière, nous appelons l'attention sur les points qui suivent :

1. La foi, comme acte de l'intellect, ne s'identifie pas avec la science immédiate ou médiate, ni avec une adhésion sans aucun motif. Son motif n'est ni l'évidence immédiate ou médiate, naturelle ou surnaturelle, ni une raison subjective d'intérêt, de désir, de sentiment, ni une impulsion secrète de la grâce ; il est *objectif* et infailliblement sûr, savoir la révélation, le témoignage de Dieu infiniment sage et véracc. Cette autorité de Dieu, ou la *veritas prima revelans*, présente le motif ou le moyen sur lequel elle repose d'une manière immédiate (6). Comme les couleurs deviennent visibles à l'œil par la lumière, ainsi les objets de la foi acquièrent leur crédibilité par la véracité divine, qui les révèle (7).

De même que la science rend les vérités intelligibles et certaines par l'évidence, ainsi la foi les rend

(1) Pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides. S. Thom. qq. disp. *de Verit.*, q. 14, a. 8, ad 16. Assentimus eis (sc. veritatibus revelatis) propter divinam veritatem. *S. Theol.* 2-2, q. 1, a. 1, ad 1.

(2) Formale motivum fidei .... est unice prima veritas revelans. Franzelin, *de Div. Trad.*, Append., p. 574.

(3) Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ innititur, tanquam medio. *S. Theol.* 2-2, q. 1, a. 1.

(4) Ipsum autem testimonium veritatis primæ se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis. *De Verit.* q. 14, a. 8, ad 16.

(5) Id cui tanquam medio fides christiana innititur, est auctoritas Dei tanquam veracis. Gotti, *de Fide theol*, q. 1, dub. 1, § 1.

(6) *S. Theol.* 2-2, q. 1, a. 1.

(7) (Objectum fidei) non habet quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima ; sicut color est visibilis ex luce. S. Thom. in 3, dist. 24, q. 1, a. 1, ad 4.

intelligibles et certaines par le témoignage de Dieu (1). Aussi rien ne peut appartenir à la foi sans être attesté par Dieu, la première Vérité elle-même (2).

2. Dieu lui-même est le motif propre de la foi, comme la première et l'absolue Vérité. Cette dernière partie de l'assertion découle de la nature de la foi, acte de l'intellect ayant la vérité comme objet caractéristique. L'intellect ne peut adhérer qu'à la vérité. Dans la science il adhère parce qu'il voit lui-même la vérité : dans la foi, parce que la vérité se présente attestée par une autorité véridique soit humaine, soit divine.

Les SS. Pères, les Théologiens, l'Eglise dans ses symboles, désignent la véracité de Dieu comme le motif propre de la foi. Le Concile du Vatican fait la même chose : « Nous croyons à cause de l'autorité de Dieu... qui ne peut ni être trompé, ni tromper. »

Le mot *autorité divine* signifie aussi la majesté suprême et la souveraineté de Dieu sur les créatures. Le Concile du Vatican commence ses explications sur la foi par mettre en lumière cette souveraineté, pour montrer notre devoir d'offrir, par la foi, à Dieu qui révèle, l'hommage complet de notre intelligence et de notre volonté. Mais on aurait tort d'en inférer que le motif de la foi ne résulte pas de la véracité, mais de la souveraineté de Dieu (3). La majesté de Dieu, comme ses autres propriétés, n'agit sur la foi que moyennant l'acte de volonté commandant l'assentiment (4). En effet l'obéis-

(1) *De Verit.* q. 14, a. 1, ad 16.

(2) Nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest. *S. Theol.* 2-2, q. 1, a. 3.

(3) On attribue ordinairement cette opinion à Guillaume de Paris. V. Scheeben (*Dogmatique*, p. 289) qui semble défendre la même opinion, dont on peut voir la réfutation détaillée chez Kleutgen. *Beilage*, III, p. 69.

(4) V. Suarez, l. c., disp. 3, sect. 4, n. 3.

sance de la foi appartient essentiellement à la volonté, et secondairement à l'intellect (1).

3. Les Théologiens se demandent si Dieu est le motif de la foi comme *prima veritas in essendo*, ou comme *prima veritas in cognoscendo*, ou enfin comme *prima veritas in dicendo*.

Il paraît évident que le motif de la foi se rapporte et à la *veritas in dicendo*, et à la *veritas in cognoscendo*. Un témoin digne de foi doit connaître la vérité sans erreur, et avoir la volonté de la communiquer. Or ce qui est vrai du témoignage humain, s'applique aussi au témoignage de Dieu (2). Aussi le Concile du Vatican, peut-être pour terminer les controverses, relève les deux choses : nous croyons à Dieu parce qu'Il ne peut ni être trompé, ni tromper. Voilà ce que les Théologiens anciens entendent par l'expression : Dieu, *veritas prima*, est le motif de la foi.

Il y a cependant une différence entre le témoignage humain et celui de Dieu. Le premier ne peut engendrer la foi, s'il n'y a pas des preuves certifiant préalablement la science et la véracité du témoin. Au contraire, le témoignage de Dieu implique chez le croyant la persuasion de la science et de la véracité divines. Si l'on demande le rapport entre la véracité et la science de Dieu dans le motif de la foi, les Théologiens répondent que la véracité constitue le motif prochain, supposant et impliquant la science absolue (3).

(1) S'il est important de nos jours de mettre en lumière *l'obéissance* à Dieu, que renferme la foi, il n'est pas moins important, en présence des préjugés du rationalisme, de faire voir que cette obéissance n'est pas contraire à la raison, puisqu'elle impose l'adhésion à la vérité elle-même. La foi comprend le sacrifice de la raison, comme l'obéissance le sacrifice de la volonté, mais par ce sacrifice, loin de renoncer à la raison, nous la perfectionnons par la participation à la Vérité suprême.

(2) Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. I Joann. v, 9.

(3) Consulter Gotti, l. c, § 2, n. XI.

Car de même que Dieu, en vertu de sa véracité absolue, nous communique par sa parole sa science divine, ainsi, en croyant à sa parole, nous adhérons à la science divine elle-même. Notre intelligence par la foi participe à la vérité absolue de la connaissance divine, et admet ce que Dieu admet, et parce que Dieu l'admet en vertu de sa science absolue (1).

Le motif de la foi comprend la vérité absolue de la science divine, sans se rapporter à la *veritas in essendo*, à la nature divine. La vérité et la véracité divines découlent de la nature divine, avec laquelle tous les attributs s'identifient; mais de même que personne ne place le motif de la foi dans la bonté ou la justice de Dieu, on ne peut le placer dans sa perfection infinie, mais il faut le placer dans sa vérité (2).

4. La science et la véracité divines s'identifient réellement avec la nature divine. Or il va de soi que la *veritas prima*, pour être le motif de la foi, doit se manifester à l'extérieur, dans la parole de la révélation (3). Elle devient motif en se révélant, *prima veritas revelans*, ou suivant le Concile du Vatican : auctoritas Dei *revelantis*. La révélation appartient donc comme une partie intégrante au motif formel seulement en tant qu'elle est le moyen et l'instrument, par lequel Dieu nous manifeste lui-même et sa science. En conséquence, l'assentiment propre de la foi ne repose pas sur les faits de la

(1) Unde oportet quod fides .... faciat intellectum hominis adhærere veritati, quæ in divina *cognitione* consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et ita fides .... hominem conjungit divinæ *cognitioni* per assensum. *De Verit.* q. 14. a. 18. Cf. Scheeben, ouvr. c., p. 290.

(2) V. Gotti, l. c., q. 1. dub. 1. § 2, n. 10.

(3) Nam scientia Dei non innotescit nobis per seipsam, sed per aliquid aliud, scilicet per locutionem : illa est ergo revelatio.... Confirmatur, quia alias possemus credere omnia quæ scit Deus .... addit ergo revelatio aliquid extrinsecum Deo, vel aliquid rationis. Suarez, l. c., disp. 3, sect. 2, n. 5.

révélation comme tels ; il ne repose pas sur la parole du prophète, ni sur l'humanité de Jésus-Christ et sa parole humaine ; il repose sur la vérité et la véracité divine, qui se manifeste dans la parole révélée, et lui confère son infaillibilité divine (1).

Ayant la vérité incréée seule pour motif, la foi est une vertu divine appuyée sur Dieu seul, quoique la vérité se communique par un moyen créé, la révélation (2).

5. Il faut en dire autant de la proposition de l'Eglise. Quoiqu'en général moyen indispensable qui nous communique infailliblement la vérité divine, et rend la foi possible, elle n'en est pas le motif (3).

6. Si la *prima veritas revelans* seule constitue le motif formel de la foi, on ne peut affirmer avec quelques Théologiens que la révélation présente une condition nécessaire, et que le véritable motif formel consiste dans la grâce actuelle ou habituelle de la foi (lumen fidei, sive sumatur pro habitu, sive pro auxilio).

La grâce, *cause efficiente principale* de la foi, n'en est pas le motif. Quoique nous affirmions cette proposition avec la *sententia communis*, il faut cependant relever (4),

(1) Voici la formule de S. Thomas comprenant en même temps la proposition de l'Eglise : Formale autem objectum est veritas prima, *secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima.* 2-2, q. 5, a. 3.

(2) Gotti, l. c., q. 1, sub. 1, n. 5.

(3) V. S. Thom. in Joann. IV, 12. Crediderunt Deo et Moysi servo ejus (Exod. XIV), c'est-à-dire, crediderunt Domino per Moysen loquenti. Similiter, licet Ecclesia nobis proponat mysteria fidei quæ credenda sunt, et credenda a non credendis discernat, nostræ tamen fidei resolutio, quoad assensum, non fit in illam, sed in primam veritatem revelantem, quæ est... objectum formale sub quo fidei. Gonetus, in Thom., 2-2, q. 1, *de Object. fid.*, disp. 1, § 2.

(4) Bannez (in 2-2, q. 1, a. 1) et surtout Canus (Loc. theol., l. 2, c. 8), semblent admettre que la grâce de la foi est la *ratio formalis* et l'*ultimum resolutivum* de la foi. Au moins la doctrine de Canus sur ce point est très obscure, comme il appert aussi par les arguments et les comparaisons qu'il apporte. L'objet formel de la science n'est pas, comme le dit Canus, la lumière de la raison, mais l'évidence objective perçue par la raison. Pareillement l'objet formel de la foi n'est pas la grâce, mais le témoignage objectif de Dieu, que nous admettons en vertu de la grâce.

que la grâce de la foi a un rapport essentiel et inséparable avec le motif formel. Car c'est en vertu de la grâce seulement, que l'intellect peut saisir et saisit la *veritas prima*, comme la *fides divina* le requiert et l'exige (1). Mais il faut se garder d'identifier la grâce intérieure de la foi avec sa raison objective (2). Aujourd'hui, en présence du subjectivisme hérétique et du pseudo-mysticisme, il importe surtout d'éviter des confusions qui compromettent cette raison objective.

II. Après ces explications du motif de l'assentiment de la foi, nous pouvons aborder la question suivante : De quelle manière affirmons-nous ce motif dans l'acte de foi ? ou en termes explicites : De quelle manière admettons-nous dans l'acte de foi la véracité divine, la révélation et l'infaillibilité de l'Eglise ?

Par la foi nous croyons, par exemple la Sainte-Trinité, parce que Dieu nous l'a révélée. Notre croyance repose donc sur deux prémisses : que Dieu est absolument vérace dans sa révélation (ce qui suppose l'existence de Dieu), et qu'il a révélé telle vérité déterminée. La foi *catholique* suppose encore l'infaillibilité de l'Eglise dans la proposition de la vérité, et l'origine divine de l'Eglise elle-même. Il se présente donc ici une question en apparence difficile, savoir : En vertu de quel motif admet-on comme vraies ces prémisses fondamentales, spécialement la véracité de Dieu, le fait de la révélation, l'origine

(1) Cons. *S. Theol.*, 2-2, q. 6, a. 1.

(2) La nature d'un acte ou d'un *habitus* dépend de son objet formel. Par conséquent la grâce actuelle ou habituelle, le principe surnaturel de la foi, ne peut pas être son motif formel. Suarez, l. c., disp. 3, sect. 3.

Le langage théologique appelle *revelatio* ou *illuminatio* tant la révélation objective de la vérité, que l'illustration subjective du croyant. Un objet se révèle à l'œil tant lorsqu'on enlève le voile de l'objet, que lorsqu'on l'enlève de l'œil. De la première façon les objets se révèlent par la révélation objective, de la seconde la grâce illumine l'âme dans la foi des vérités révélées. Cf. Suarez, l. c., n. 7.

divine et l'infaillibilité de l'Eglise? Si l'on répond que c'est en vertu d'une révélation divine, on paraît tomber dans l'absurdité d'un *regressus in infinitum*, puisque chaque révélation en suppose de nouveau une autre comme son fondement.

Pour résoudre la question, nous commençons par faire observer que ces vérités fondamentales peuvent être admises de différentes manières, et à cause de motifs différents.

1. Elles peuvent être admises à la suite d'une connaissance naturelle évidente. La raison comprend l'existence, la sagesse infinie, la véracité absolue de Dieu; elle connaît avec certitude par les motifs de crédibilité, l'existence de la révélation, et sa conservation infaillible par l'Eglise catholique.

2. Nous pouvons admettre ces mêmes vérités par la foi humaine sur le témoignage des parents, des maîtres, d'hommes respectables, et même de l'Eglise, considérée comme une société d'hommes sages et vertueux.

3. Tout catholique peut et doit admettre ces vérités *par la foi divine*, sur le témoignage *formel* de Dieu. Indubitablement, l'existence et la véracité de Dieu, la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, la divinité et l'infaillibilité de l'Eglise appartiennent aux vérités *formellement* révélées et proposées par l'Eglise.

Il en est de même des plus importants motifs de crédibilité. Les miracles de l'Ecriture Sainte, les propriétés et les notes de l'Eglise constituent non-seulement des motifs de crédibilité historiquement prouvés, évidents pour la raison, mais encore des vérités de foi, révélées et proposées par l'Eglise. Il appartient même à la foi, que ces faits ont une force suffisante pour convaincre la saine raison de la crédibilité de la révélation.

Or nous affirmons que ni la science naturelle, ni la

foi humaine, ni la foi surnaturelle basée sur une révélation *explicite* et *formelle*, ne peut s'appliquer aux vérités constitutives de l'objet formel de la foi. Nous allons le prouver succinctement

1. La perception évidente de l'existence et de la véracité divines, des preuves établissant le fait de la révélation et de l'Eglise, ne donne qu'une certitude humaine : elle rend la crédibilité de la vérité évidente : Elle ne peut produire la foi ni constituer son objet formel. Car dans ce cas la foi n'aurait qu'une certitude humaine : elle perdrait sa liberté, et dépendrait en dernière analyse de la raison et de la science humaines, c'est-à-dire que la foi ne serait plus divine.

Nous rencontrons ici l'erreur de Hermes, qui identifie le *motif* de la foi avec la *perception* des motifs de crédibilité, et le jugement qu'elle provoque (1). Il ne se trompait pas, lorsqu'il affirmait que nous avons une certitude rationnelle de l'existence et de la véracité divines, que nous avons une évidence de crédibilité de la vérité divine des dogmes ; mais il se trompe lorsqu'il fait de cette certitude l'objet formel de la foi.

2. Une autorité *humaine*, même celle de l'Eglise, ne suffit pas pour constituer le motif de la foi. Dans ce cas elle s'appuyerait non sur Dieu, mais sur l'autorité humaine, et sa certitude ne dépasserait pas celle de l'autorité qui la soutient. Il faut repousser par conséquent l'opinion de ceux qui prétendent que la révélation admise par une foi humaine suffit à constituer l'objet formel. Cette opinion renferme l'opinion réfutée plus haut, car la *fides humana* de la révélation s'identifie avec la persuasion humaine du fait de la révélation, produite par les motifs de crédibilité (2). Dans la théorie de

(1) Cons. Denzinger, V. II, p. 488, Kleutgen, *Theologie*, p. 218.
(2) Cf. Suarez, l. c. disp. III, s ct. 12.

Hermes, la foi s'impose comme une nécessité psychologique que produisent les preuves de la révélation et de l'infaillibilité de l'Eglise ; dans la théorie qui considère la *fides humana* comme motif, la liberté de cette foi humaine, et celle de la foi prétendûment divine est sauvegardée.

3. La foi divine appuyée sur une révélation *formelle* ne peut être l'objet formel de la foi, parce que cette explication aboutit inévitablement à un cercle vicieux.

Il est hors de doute, qu'en croyant nous affirmons *fide divina* non-seulement les vérités révélées, mais aussi l'objet formel de la foi (Dieu la Vérité même, a révélé ces vérités; l'Eglise nous les propose infailliblement). Mais nous affirmons *fide divina* cet objet, parce que la parole de Dieu même exige une foi absolue à cause de sa véracité divine; en d'autres termes, nous n'avons pas besoin d'une révélation distincte pour croire l'objet formel de la foi, parce que Dieu, en révélant une vérité, révèle en même temps sa révélation et sa véracité (1).

Lorsque nous croyons les enseignements de l'Eglise comme la parole de Dieu, nous croyons avant tout que la doctrine de l'Eglise est la parole de Dieu (2), et à cause de cette foi, nous croyons toutes les vérités contenues dans sa parole. La première Vérité manifestée par Jésus-Christ et ses Vicaires présente l'objet formel à cause duquel nous croyons toutes les vérités (3).

(1) Sicut ut videamus non egemus alia luce, ita ut assentiamur divinæ revelationi alia revelatione non indigemus : sed Deus revelando aliquod mysterium, eadem revelatione revelat se revelare. Gotti, l. c., dub. 1, § 2, n. XIII. S. Thom. *de Verit.*, q. 14, a. 8, ad. 2. Suarez, l. c., disp. 3, sect. 12, n. 12.

(2) Cf. I Thessal. II, 13.

(3) Il faut donc rejeter l'opinion des Théologiens qui affirment qu'il n'est pas nécessaire de croire *fide divina* la véracité de Dieu, et le fait de la révélation, et qu'il suffit d'admettre ces vérités préliminaires de la foi

Les Apôtres croyaient la doctrine du Sauveur, parce qu'ils croyaient à Jésus-Christ, le Verbe incarné, la Vérité même (1). Nous croyons la doctrine des Apôtres et de leurs successeurs, parce que nous croyons que Jésus-Christ nous enseigne par leur bouche. Ainsi, pour employer la comparaison populaire (2) des scolastiques, les couleurs deviennent visibles par la lumière ; la lumière n'est pas visible par une autre lumière, mais par elle-même. D'une manière analogue, dans l'acte de foi nous admettons les vérités révélées à cause de la véracité divine et de la révélation ; la véracité divine et la révélation (avec la proposition infaillible de l'Eglise) à cause d'elles-mêmes (3).

Dans ce sens, nous croyons l'objet formel d'une manière *immédiate* pour lui-même, l'objet matériel à cause de l'objet formel.

On ne peut pas objecter, que nous ramenons ainsi la foi à une adhésion subjective, arbitraire, s'appuyant sur une impulsion mystérieuse de la grâce.

La science naturelle affirme les conclusions à cause des premiers principes, et les premiers principes à cause de leur évidence immédiate. Personne n'appellera cette affirmation arbitraire et non motivée. Il en est de même de la foi. Nous affirmons les dogmes particuliers à cause du témoignage de Dieu, et ce témoi-

par une science naturelle, ou par la foi humaine. Suarez, l. c., disp. 3, sect. 4 et 12. Au contraire il faut affirmer l'axiome, que le principe *matériel* et *formel* de toute connaissance, et par conséquent de la foi, doivent être admis de la même manière.

V. *Theol.* 2-2, q. 25, a. 1. Cf. q. 17, a. 6 ; q 19, a. 2 ; 1-2, q. 54, a. 2

(1) V. Joann. VI, 69, 70.

(2) S. Thom. *de Verit.*, q. 14, a. 8, ad 4.

(3) Voici la réponse de Greg. de Valence à l'objection du *regressus in infinitum* : Cui primo possumus respondere ; non esse opus, ut in universum omne objectum, cui fides assentitur, sit revelatum : sed satis esse, ut sit revelatum, vel ipsa revelatio. Sicut non est necesse, ut omne objectum in quod potentia visiva refertur, sit lucidum ; sed satis est, ut sit lucidum vel ipsa lux, quam etiam videmus. Disp. 1, q. 1, *de Obj. fid.*, punct. 2, ad 8.

gnage à cause de lui-même, parce qu'il est par lui-même objectivement certain et infiniment digne de foi (1). Car la véracité absolue de Dieu exige une foi absolue ; or la parole de Dieu se manifeste elle-même comme divine, par les faits et les signes divins qui distinguent l'Eglise.

Sous ce rapport, on a dit avec raison que Dieu parle non-seulement par des paroles, mais aussi par des faits, ou plutôt par le grand fait de la révélation et de l'Eglise. En conséquence, les faits de l'histoire sainte, l'Eglise avec ses signes de vérité et de divinité, présentent un double caractère : ils constituent des motifs de crédibilité aptes à persuader la raison de la crédibilité de la doctrine catholique, et ils constituent la révélation même, par laquelle Dieu se manifeste comme la vérité absolue et exige notre foi.

Mais gardons-nous de confondre deux choses : *a*) *le jugement basé sur l'évidence de la raison*, par lequel nous affirmons la véracité de Dieu, et la crédibilité de la doctrine catholique ; *b*) *l'assentiment de la foi*, en vertu duquel nous croyons à Jésus-Christ et à son Eglise, et conséquemment à tout ce que l'Eglise nous propose au nom de Jésus-Christ.

Ledit jugement appartient seulement à la *raison :* la foi est commandée par la *volonté*. Le jugement, s'appuyant

(1) Ipsum testimonium veritatis primæ se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis. *De Verit.* q. 14, a. 8, ad 16.

Quoiqu'on compare le témoignage de Dieu à un principe de démonstration, on ne peut inférer que la foi repose sur un syllogisme formel ou virtuel. La plupart des Théologiens répondent négativement à la question : *Utrum assensus fidei per discursum eliciatur* ? Ils enseignent que l'assentiment de la foi à toutes les vérités révélées se donne sans aucun *discursus*. Gotti, l. c., dub. 4, § 2. Suarez, disp. 6, sect. 4.

Lugo au contraire (disp. 7) défend longuement la thèse que l'assentiment de la foi implique un *discursus* non seulement virtuel, mais *formel*. V. aussi Vasquez, *In Summam*, p. 1, disp. 5, n. 5. Mastrius in l. 3 sent., disp. 6, q. 11. Esparza, l. c., q. 29.

uniquement sur *l'évidence* rationnelle, n'a qu'une *certitude humaine :* la foi, basée sur *Dieu*, a une certitude absolue *divine*. Le jugement sur la crédibilité ne dépasse pas les *forces naturelles* de l'homme : la foi, dépassant *toute force créée*, n'est possible et actuelle que par la grâce surnaturelle.

En conséquence, la connaissance rationnelle de la véracité divine, de la crédibilité de la révélation, ne forme pas le motif de l'assentiment de la foi : elle en constitue une condition préliminaire, et cela non d'une manière immédiate, mais au moyen du *pius credulitatis affectus* (1).

L'acte de volonté commandant la foi est un acte pieux et rationnel. Voilà pourquoi il suppose la connaissance rationnelle de la véracité de Dieu, de la révélation et de l'Eglise, comme l'expliquera au paragraphe suivant l'analyse de l'acte de foi, et particulièrement du *pius credulitatis affectus*.

(1) Le cardinal Lugo, et après lui le cardinal Franzelin, soutiennent l'opinion, que le motif de la foi (la véracité divine et le fait de la révélation) est connu d'une manière naturelle. Cette connaissance, *élevée par l'influence de la grâce à une certitude surnaturelle*, suffit pour le motif de la foi surnaturelle. Car lorsque nous trouvons les raisons de la véracité divine en Dieu même, et les raisons de la crédibilité de la révélation dans la révélation elle-même, nous pouvons dire en toute vérité, que nous croyons Dieu à cause de lui-même, et la révélation à cause d'elle-même.

On objecte que cette théorie ne paraît pas suffire pour expliquer le caractère surnaturel de la foi ; qu'elle n'est pas nécessaire pour échapper au cercle vicieux, ni pour mettre en lumière la certitude rationnelle de la foi. V. Schæzler, *Nouvelles recherches sur la grâce*, p. 523.

L'éminent P. Kleutgen, qui avait soutenu l'opinion de Lugo, dans la première édition de son ouvrage, l'a abandonnée dans la seconde. Elle ne lui paraît pas conciliable avec la *divinité* de la foi, c'est-à-dire, elle n'explique pas suffisamment comment le témoignage de Dieu est le *dernier* motif de la foi.

S'il réfute sous ce rapport Lugo, il ne peut suivre l'opinion de Suarez : car, dit-il, le témoignage de Dieu soit de Lui-même, soit d'une autre vérité, ne peut être le motif de notre affirmation, si son existence et sa véracité ne nous sont pas connues par une autre voie. (*Beilage*, III, p. 49).

V.

L'ACTE DE FOI.

I. — La raison ne croit pas parce qu'elle voit l'évidence de la vérité, mais parce qu'elle est déterminée par un acte libre de la volonté (*pius credulitatis* ou *credendi affectus*). Par conséquent la foi constitue un acte volontaire et libre, non-seulement quant à l'exercice (*quoad exercitium*), mais aussi dans sa nature et son essence (*quoad specificationem*).

Il y a une différence essentielle entre la liberté et la valeur morale propres à l'acte de foi, et la liberté et le mérite, qui peuvent appartenir *accidentellement* à la science naturelle, lorsque la volonté incline l'intelligence à produire ses actes. Dans la science naturelle, comme dans la vision surnaturelle, l'intellect affirme nécessairement en vertu de sa connaissance même. La raison ne peut pas ne pas admettre ce qu'elle voit d'une manière évidente soit par ses forces propres, soit par la lumière de la gloire. La volonté n'a aucune action sur cet acte nécessaire, et ne peut lui donner une valeur morale. La science n'est pas une *vertu* dans le sens propre du mot : elle peut être appelée ainsi seulement comme perfection de l'intellect. Quoique la science ne jouisse pas de liberté en elle-même, les actes dépendants de la volonté qui y conduisent sont volontaires et libres, et tombent sous l'obligation morale. Sous ce rapport, la volonté exerce une influence immense sur la connaissance et la science. Car chercher la vérité ou ne pas la chercher, réfléchir ou ne pas le faire, raisonner logiquement ou à la manière des sophistes, examiner avec soin ou avec négligence, appliquer son attention à une chose ou à une autre, aller au fond des choses ou rester à la surface ; voilà des actes dépendants de la volonté libre des hom-

mes. Qui pourra nier que le premier de tous nos devoirs naturels nous impose de rechercher avec soin les vérités dont la connaissance est indispensable à notre salut ? L'homme doit répondre de son ignorance volontaire, de ses erreurs coupables. Mais l'affirmation d'une vérité connue est nécessaire, et indépendante de la volonté.

Il n'en est pas ainsi de la foi. Cet acte ne découle pas nécessairement de son objet formel ou matériel : il suppose une détermination libre de la volonté.

Je crois au témoignage de Dieu parce que je veux, quoique, si je voulais, je puisse aussi ne pas croire ; voilà pourquoi la foi constitue un acte libre et méritoire, et l'incrédulité, une faute coupable. Les bienheureux, ayant la vision de Dieu, la vérité absolue, y adhèrent avec nécessité ; ici-bas nous pouvons et devons y adhérer par libre choix, puisque nous ne la voyons pas d'une manière immédiate et intuitive.

Pour croire la raison n'a pas l'évidence de la vérité : elle-même a besoin d'un acte de la volonté. Sous ce rapport, la foi est moins parfaite que la science, et que la vision béatifique (1). Mais si on la considère comme un acte de vertu, et comme l'acte propre de l'homme (par la grâce dans l'ordre surnaturel), elle l'emporte infiniment sur la science, et cause les mérites que suppose la vision béatifique.

La valeur morale de la foi dépend d'un côté de la liberté du *pius credulitatis affectus*, et de l'autre de l'honnêteté propre à l'acte. Nous allons considérer ces deux conditions.

II. — Nous étudions successivement A) la liberté, B) l'honnêteté, et C) la surnaturalité de l'acte de foi.

(1) .... Sed actus iste qui est *credere*, habet firmam adhæsionem ad unam partem : in quo convenit credens cum sciente et intelligente ; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem ; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. *S. Theol.*, 2-2, q. 2, a. 1.

A) L'acte de volonté commandant l'assentiment de l'intellect jouit d'une liberté intrinsèque, c'est-à-dire, la volonté le pose tandis qu'elle peut aussi ne pas le poser. Cette liberté *positive* s'applique à *chaque* acte de foi sans exception.

Nous repoussons donc encore une fois l'opinion déjà soutenue par quelques anciens (1), mais reprise avec ardeur par Hermes, qui déclare la foi nécessaire, en tant que connaissance basée sur les motifs de crédibilité (2), et ne laisse la liberté qu'à l'amour et à la pratique de la vérité révélée.

Il faut repousser pareillement toutes les opinions qui compromettent de quelque manière la liberté *positive* de chaque acte de foi. Ainsi l'on se trompe lorsqu'on lui accorde, au lieu d'une liberté positive et actuelle, la liberté simplement négative de ne pas être empêché. Et cette assertion est fausse même lorsqu'on parle de ceux qui possèdent déjà le *habitus* de la foi (3). Tout nouvel acte émane librement de son *habitus* par un acte libre de la volonté, secondée par la grâce actuelle.

B) L'acte qui commande la foi est moralement bon et vertueux, et réciproquement il est moralement mauvais de ne pas croire à la vérité suffisamment proposée.

Dans l'ordre naturel, la volonté exerce son influence sur l'adhésion de l'intellect de différentes manières.

En présence de la vérité non évidente, mais possédant une certitude qui exclut tout doute prudent, la raison demande que la volonté mette fin aux hésitations impru-

(1) Cf. Lugo, *de fide*, disp. 10, sect. 1.

(2) Il ne suffit pas de dire la foi libre, parce que la volonté est libre d'examiner ou de ne pas examiner les motifs de crédibilité. La connaissance la plus parfaite des motifs ne rend pas la foi nécessaire, comme la plus imparfaite ne la rend pas impossible. La foi dépend de la libre volonté. Cf. Lugo, l. c.

(3) V. Lugo, l. c., et Suarez, l. c., disp. 6, sect. 6.

dentes pour commander l'adhésion définitive. Cette règle doit s'appliquer aux vérités historiques et pratiques, et même aux sciences exactes et philosophiques, si on ne veut pas ouvrir une large porte au scepticisme, et rendre toute vie sociale impossible. Cette coopération rationnelle et morale de la volonté pour produire la persuasion de l'intelligence, que nous observons chez le juge, chez l'historien, ne touche pas encore le domaine de la foi naturelle proprement dite, si on la définit par la *confiance* donnée à *une autorité*, non tant à cause des motifs de crédibilité qu'à cause de motifs supérieurs d'une nature morale.

La raison et la morale naturelle nous commandent de reconnaître cette autorité supérieure, de lui donner une confiance plus grande que la valeur rationnelle des motifs de crédibilité, d'y croire en vertu de cette confiance (1). Les rapports sociaux les plus importants et les plus sacrés reposent sur cette confiance et cette foi (2).

C'est ainsi que l'ami a confiance dans l'ami, l'enfant dans le père, et lui accorde une foi qui dépasse en degré et en espèce l'adhésion qu'exigent les motifs de crédibilité auxquels peut en appeler le père ou l'ami.

Cette foi basée sur la *piété* et le *respect* dépend doublement de la volonté ; car c'est la volonté qui met fin aux fluctuations déraisonnables, aux doutes imprudents de l'intellect, et c'est encore la volonté qui commande, en vertu du respect et de la vénération, de croire à la personne et conséquemment à la parole du père, de

(1) Les apologistes chrétiens ont toujours mis en lumière la nécessité de la foi naturelle dans la vie physique, intellectuelle et morale. Ils emploient aussi l'analogie du disciple, qui ne peut arriver à la science sans croire à son maître. Ce dernier exemple s'applique parfaitement à la science théologique, dont la foi est la condition et la base.

(2) V. S. August, *de Utilitate credendi*, c. 12, n. 28.

l'ami, du supérieur. Même au point de vue naturel, il est faux que la volonté (d'une façon honnête) ne puisse produire une adhésion plus forte que ne méritent les motifs purement rationnels. Les choses dites s'appliquent d'une manière éminente (même au point de vue naturel) à une révélation divine suffisamment certifiée, et à sa proposition faite par l'Eglise.

La raison seule comprend combien il est conforme à ses principes de croire à Dieu, à la Vérité absolue ; et la loi morale l'impose comme un devoir impérieux à la créature raisonnable.

Il en résulte qu'en présence du catholicisme développant les preuves de son origine divine, et exigeant la foi comme révélée de Dieu, l'homme (privé de foi) a le devoir évident envers Dieu, envers la société et envers lui-même d'examiner avec soin, avec respect et sincérité, la crédibilité de cette exigence.

Si, à la suite de cet examen, il acquiert une certitude rationnelle et morale du fait de la révélation et de l'Eglise, il est obligé par la raison et le droit naturel de mettre fin à ses doutes et d'affirmer la certitude morale du fait. Or ce jugement implique l'autre : il est possible, rationnel, moralement obligatoire de croire. Voilà ce que nous appelons le jugement de crédibilité, qui, quoique condition préliminaire de la foi, n'est pas la foi elle-même, ni surnaturelle, ni naturelle.

La foi se produit, même dans l'ordre naturel, lorsque la volonté détermine l'intellect à adhérer à Dieu et à sa révélation avec une confiance digne de la véracité et de la majesté divines, dépassant conséquemment la valeur et la certitude du jugement de crédibilité.

Car la raison comprend avec évidence que « l'homme « dépend tout entier de Dieu comme de son Créateur et « Seigneur, que la raison créée est absolument sou-

« mise à la vérité incréée », et que par conséquent toute créature intelligente « est tenue d'offrir à Dieu qui révèle l'hommage complet de son intelligence et de sa volonté (1) ». Pareillement, les forces naturelles de la volonté suffisent pour commander, en vertu de cette connaissance évidente, une foi correspondante au respect naturel de Dieu. Cette foi, fruit d'une connaissance et d'une force naturelles, pourrait être appelée *divine*, en tant qu'elle s'appuie sur l'autorité divine, et qu'elle implique un respect naturel de cette autorité connue par la raison. Mais nous n'avons pas encore la foi divine proprement dite, savoir la foi surnaturelle (2). La foi divine surnaturelle est un acte surnaturel, et quant à l'assentiment de la raison, et quant à l'acte de la volonté.

C) La foi est un acte *surnaturel*. Elle repose sur la révélation divine; ce point de doctrine admis aussi par les Pélagiens ne suffit pas pour rendre compte de sa surnaturalité. Nous devons professer, suivant la doctrine de l'Eglise, que l'adhésion à la *veritas prima* constitutive de la foi est, dans son intégrité (comprenant le *pius credulitatis affectus*) l'œuvre de la grâce divine, et par conséquent surnaturelle au sens propre du mot (3).

(1) *Vatic. decr.* de fide cath., c. 3.

(2) Celui qui a perdu par l'hérésie formelle la grâce de la foi, peut conserver une *certaine* foi, c'est-à-dire une adhésion *naturelle* (une *opinio*) à l'autorité de Dieu. Il y a donc lieu de parler d'une foi naturelle à l'autorité divine. Lorsque S. Thomas (2-2, q. 5, a. 3) conclut : Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ .... ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei *alio modo* tenet, quam per fidem ; le mot *alio modo* comprend aussi la foi naturelle, c'est-à-dire la foi donnée à la révélation à cause de l'évidence humaine et par un acte de volonté naturel.

(3) V. S. Thomas, *S. Theol.*, 2-2, q. 6, a. 1. Cet article de S. Thomas expose avec une précision admirable toute la doctrine. Il se termine par ces paroles : « Sed hoc falsum est (l'hérésie pélagienne), quia cum homo assentiendo his, quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. »

En parlant de l'*assensus*, S. Thomas comprend aussi l'acte de la volonté ;

Plus haut, nous avons vu que l'Eglise définit comme dogme contre le Semipélagianisme le caractère surnaturel du *pius credulitatis affectus;* nous avons vu pareillement que l'assentiment de l'intelligence, et la pieuse affection de la volonté qui le provoque, sont surnaturels, non-seulement *secundum modum*, mais aussi *secundum substantiam*. Il s'ensuit une nécessité *physique* de la *gratia elevans* pour ces actes, impossibles avec la seule *gratia medicinalis*. Le développement de cette vérité appartient au traité de la grâce; ici nous nous contentons de quelques observations.

La raison humaine comprend qu'une révélation prouvée divine mérite foi; à la suite de cette connaissance, la volonté peut, par respect naturel à l'égard de Dieu, commander un assentiment plus énergique que ne demandent les motifs de crédibilité. Quoique possible, cette foi naturelle présente tant de difficultés (1), qu'elle ne se réalise jamais sans le secours de la grâce nécessaire pour écarter les obstacles. Une telle grâce, qui rend moralement possible ce qui n'est que physiquement possible aux forces naturelles, s'appelle en Théologie: *auxilium* ou *gratia medicinalis*, *secundum modum* (tantum) *supernaturalis*. On la distingue par ces épithètes de la grâce, qui élève la faculté au-dessus d'elle-même, et la rend capable d'actes pour lesquels lui manque la puis-

car il répond ad 3um : « Credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est. »

(1) La faiblesse et la corruption de l'homme déchu rendent la connaissance naturelle de Dieu moralement impossible. La sensibilité empêche la connaissance du suprasensible, la passion provoque des doutes, et entrave l'adhésion ferme et généreuse de l'intelligence. Les mêmes difficultés se retrouvent à un degré supérieur dans l'ordre surnaturel, avec ses vérités mystérieuses, ses commandements sublimes, ses vertus directement opposées à l'orgueil, aux passions et à la sensibilité. Le mot ordinaire, mais faux : « Je voudrais croire, mais je ne puis pas » est l'expression de cette faiblesse coupable du cœur humain.

sance active. Cette grâce appelée *gratia elevans*, gratia *secundum substantiam* supernaturalis, ne suppose dans la nature que la pure réceptivité (la *potentia obedientialis*).

Or le dogme catholique enseigne qu'il y a une nécessité absolue et physique de la grâce d'élévation, pour l'assentiment de l'intelligence et le pieux mouvement de la volonté que renferme l'acte de foi.

Mais comment expliquer le caractère surnaturel? Plus haut nous avons observé que la chose présente un côté mystérieux, inaccessible à la connaissance naturelle, et accessible seulement aux lumières de la foi.

La nature humaine ne peut prétendre par elle-même qu'à la connaissance abstractive de Dieu, puisée dans les créatures. Il s'ensuit que la participation à la connaissance divine, commencée par la foi et achevée dans la gloire céleste, est un don purement surnaturel. Par conséquent, dans la foi, la raison dépasse toutes ses forces propres pour se soumettre et adhérer à l'intelligence divine, et participer ainsi à la science de Dieu. Car elle n'adhère pas d'une manière proportionnée à ses forces naturelles (1), mais en vertu d'une union réelle et surnaturelle avec Dieu, la Vérité suprême, due à la grâce et à la coopération de la liberté. C'est sous l'action de cette grâce que la raison admet la vérité révélée, non à cause de motifs humains, mais uniquement à cause de Dieu, la Vérité première.

S'il en est ainsi de l'assentiment de l'intelligence, il en faut dire autant de l'acte qui le commande. Le mou-

(1) V. S. Thomas, *de Verit.*, q. 14, a. 8. Parlant de la foi naturelle, S. Thomas dit : « Alios fidei articulos, de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei, sed tenet ea quæ sunt fidei proprio judicio et voluntate. » *S. Theol.*, 2-2, q. 5, a. 3, ad 1.

vement pieux de la volonté est *secundum substantiam* surnaturel, car la nature ne saurait produire un effet surnaturel. L'erreur des Semi-pélagiens résultait de l'opinion que la foi surnaturelle pouvait commencer par un acte naturel de la volonté. Ce n'est que par un acte surnaturel, que la raison peut s'élever à l'adhésion dans laquelle elle s'unit avec la vérité divine pour y reposer.

Si l'on cherche à définir ultérieurement en quoi consiste le caractère surnaturel de cet acte de volonté, on peut dire que la grâce excite et soutient un acte de piété surnaturelle, en vertu duquel la volonté commande à la raison de se soumettre (1) à la vérité suprême, qui se révèle, et de s'y attacher. Le motif moral de cet acte découle de la nécessité de la foi pour arriver aux biens surnaturels, à la vision béatifique, la fin de l'homme.

Cette explication repose sur le mot : *pius credulitatis* ou *credendi affectus*. Dans le langage de l'Église, le mot *pius* signifie le surnaturel, et ce qui s'y rapporte (2) ; il signifie encore le respect accompagné de confiance et d'amour, et par extension l'obéissance, la soumission à une autorité supérieure, nommément celle des enfants à l'égard des parents. Or cette piété est due *per eminentiam* à Dieu (3), la source et le modèle de toute paternité.

(1) V. II Cor., x, 5.

(2) Ainsi on dit : « actus qui ad pietatem pertinent. »

(3) Le mot *pietas* dans un sens dérivé s'applique aussi à Dieu pour signifier sa bonté paternelle. V. S. Augustin, *de Civit. Dei*, l. 10, c. 1.

La piété envers Dieu s'appelle *religio*, tandis que dans le langage profane on emploie *pietas* pour exprimer la *piété* envers les parents et supérieurs : « Pietas est, per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus (Cicéron) ». V. S. Thomas s. *Theol.*, 2-2, q. 101, a. 1.

De même que la *religion* (la piété envers Dieu), ainsi la piété envers les parents appartient à la vertu de la justice (l. c., a. 3). Dans ce sens plus large du mot, la piété commande de croire à Dieu, notre Créateur, Seigneur et Père. Car rien n'est plus conforme à la piété que d'obéir à Dieu lorsqu'il demande la foi, et d'adhérer à la Vérité même, lorsqu'elle parle.

Il conste maintenant que la volonté commandant la foi, fait un acte de piété envers Dieu. Or la piété purement naturelle envers Dieu produit une foi naturelle à la révélation divine. Mais le *pius credulitatis affectus*, qui d'après la doctrine des Pères et de l'Eglise, produit la foi surnaturelle, appartient à la piété surnaturelle, causée par la grâce. Il doit résulter de quelque manière de la piété filiale, proportionnée à la filiation divine, à laquelle l'ordre surnaturel appelle la nature humaine (1).

Pour comprendre le motif de la pieuse volonté de croire, il faut se rappeler que l'objet propre et formel de la volonté est le bien comme tel. Pendant que l'intelligence adhère par la foi à Dieu, la Vérité, parce qu'elle trouve son motif dans la vérité comme telle, la volonté commande cette adhésion parce qu'elle tend vers le Bien suprême, sa fin, qu'elle veut obtenir au moyen de la foi. La foi naturelle tend vers Dieu comme fin naturelle ;

Elle exige qu'on suppose la véracité absolue de Dieu, même si elle nous était absolument incompréhensible. « Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium, etiamsi causa lateat, cur ita sit. S. August., *de Lib. Arb.*, l. I, c. 2. »

Cette piété commandant la foi n'est qu'un témoignage pratique de la dépendance absolue de la créature envers Dieu, que le Concile du Vatican désigne comme le dernier motif de l'obéissance de la foi. La raison objective de cette obéissance se trouve dans l'autorité divine. Sous ce rapport, l'acte de volonté commandant la foi est un acte d'obéissance prise dans un sens plus large. D'autres rapportent cet acte avec Grégoire de Valence à la vertu appelée *studiositas*. (S. *Theol.*, 2-2, q. 167, a. 1.) Mais on peut avoir un vif désir de s'instruire, sans avoir la volonté de croire. Aussi la plupart des théologiens repoussent l'opinion de Valentia : « Melius ergo (dit Lugo) dicitur hanc voluntatem respicere formaliter honestatem, quæ apparet in assentiendo revelationi sufficienter propositæ, et in subjiciendo intellectum divinæ auctoritati circa objecta inevidentia, attendendo ad infinitam Dei auctoritatem, cui hæc subjectio et reverentia intellectualis debetur ; quod motivum, cum honestissimum sit, non est cur non possit terminare peculiarem virtutem infusam, quæ licet sit virtus ab aliis omnibus distincta, facile poterit ad religionem reduci, quatenus inclinat ad exhibendum Deo hunc cultum et obsequium intellectuale. » L. c., disp. 9, sect. 3, n. 54.

(1) Cf. Scheeben, *Dogmatique*, § 45.

la foi surnaturelle aspire à posséder Dieu comme fin surnaturelle. Pourquoi le chrétien veut-il croire ? Il le veut non-seulement parce que la foi se présente naturellement comme raisonnable, bonne et juste ; mais surtout parce qu'elle se présente comme surnaturellement bonne, comme le moyen nécessaire au salut et à la béatitude.

Les *res sperandæ*, objet de la foi, suivant l'Apôtre, se rapportent aussi au *pius affectus*, parce que la volonté commande la foi à l'intelligence en vue des biens futurs et surnaturels (1).

A ce point de vue, le motif du *pius credulitatis affectus* présente une analogie avec l'espérance et la charité. Car on veut croire à Dieu par respect pour son autorité, et par le désir de le posséder. Cependant nous n'y trouvons pas l'espérance et la charité proprement dites, qui supposent la foi parfaite. Il n'y a qu'un certain désir du Bien suprême, dû à la grâce, qui ne constitue pas un acte de vertu propre et spécifique, mais qui pousse l'intellect à adhérer à la première vérité. Voilà pourquoi la foi réside dans l'intellect, tandis que l'espérance et la charité résident dans la volonté (2).

III. L'assentiment de l'intelligence est déterminé par la volonté. Mais tout acte de la volonté suppose une connaissance. Par conséquent le *pius credulitatis affectus* suppose une connaissance. Quel est l'objet, et quelle est la nature de cette connaissance (3) ?

(1) S. Thomas, *de Verit.*, q. 14, a. 2.

(2) .... Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subjecto. *Ibid.*, ad 10.

(3) Suarez parlant de cette question dit : « Hæc quæstio semper mihi visa est valde difficilis, et difficultatem auxit, quia fere nihil inveni de illa dictum a Doctoribus (l. c., sect. 8). Nous ne faisons que reproduire l'opinion des Théologiens les plus autorisés.

La volonté de croire suppose ce jugement pratique : « Il est bon de croire ». Ce jugement déterminant la volonté et l'acte de foi est surnaturel dans le sens propre du mot, et suppose par conséquent une illustration surnaturelle de la grâce. Voilà le dogme de foi, défini contre les Semi-pélagiens.

Il n'est pas moins certain que la raison, s'appuyant sur les motifs de crédibilité, sur la connaissance de Dieu et de la loi morale, peut par elle-même porter ce jugement : « Il est sage, bon, utile de croire».

Reste donc à résoudre la question suivante : Quel rapport existe entre la connaissance naturelle de la crédibilité, et la connaissance pratique éclairant le *pius credulitatis affectus ?* quel rapport existe entre cette connaissance pratique, et la foi proprement dite ?

Avant de répondre, nous faisons observer qu'il n'y a pas de transition continue entre le naturel et le surnaturel. Il ne faut pas concevoir le surnaturel comme un degré supérieur du naturel, comme un perfectionnement de la nature dans ses limites propres : au contraire, il faut concevoir une solution de continuité, un nouveau principe produisant par la grâce une lumière, une vie surnaturelles dans la nature.

Il est vrai néanmoins que le surnaturel *suppose* la nature. Aussi nous qualifions de condition essentielle de la foi, au moins chez les adultes et dans l'ordre ordinaire de la Providence, la connaissance des motifs de crédibilité, et de l'honnêteté de la foi. Mais cette connaissance ne peut être dite un commencement de la foi surnaturelle et salutaire. Ce commencement, ou la pieuse intention de croire agissant sur la volonté, découle de la grâce surnaturelle, à laquelle nous devons toute pensée salutaire (1).

(1) V. S. Augustin, *de Prædest. sanctor.*, c. 2, n. 5.

Or, nous avons dit que le *pius credulitatis affectus*, comme acte essentiellement surnaturel, tend vers Dieu, notre fin surnaturelle. La volonté ne commande pas la foi comme raisonnable, conforme à la loi morale et à la prudence humaine, mais comme nécessaire au salut surnaturel, comme exigée par la piété surnaturelle envers Dieu.

Voici maintenant la manière précise dont le problème se présente. Comment la bonne pensée éclairant le *pius credulitatis affectus* peut-elle présenter à la volonté le motif de la fin surnaturelle, si toute connaissance surnaturelle suppose la foi, si nous ne connaissons notre destinée surnaturelle que par elle ? Nous répondons que cette connaissance, sans être la foi parfaite, en forme le commencement.

Rappelons la doctrine opposée par l'Eglise aux erreurs des Jansénistes (1). La foi n'est pas la première grâce ; il y a antérieurement à elle des grâces disposant le sujet d'une façon surnaturelle à croire. Les plus importantes de ces grâces, antérieures à la foi, en fournissent précisément les germes, savoir l'illustration surnaturelle de l'intelligence, la motion surnaturelle de la volonté à vouloir la foi. En vertu de cette volonté sous l'action de la grâce, la raison adhère à l'objet matériel et formel de la foi. La connaissance des motifs de crédibilité, et de l'obligation de croire, possible aux seules forces naturelles de l'homme, n'implique pas une nécessité physique de la grâce. Néanmoins, de fait, la grâce facilite souvent cette connaissance, et devient moralement nécessaire à cause des motifs exposés plus haut. L'illustration et l'inspiration de la grâce peut même remplacer plus ou moins la connaissance des motifs de crédibilité (2), et devenir un motif de foi chez celui qui

(1) *Bulla Unigen.*, prop. 26, 27, 29. *Prop.* 5 inter damn. ab Alexandro VIII. Bulla *Auct. fidei*, pr. 22.

(2) Cf. *S. Theol.* 2-2, q. 2, a. 9, ad 3.

constate par l'expérience propre les effets de la grâce. Chez les fidèles, la lumière de la foi augmente incontestablement l'évidence des motifs de crédibilité.

Mais, d'autre part, il faut maintenir deux choses, savoir : la connaissance des motifs de crédibilité, ne dépassant pas les forces de la nature, n'est pas le commencement de la foi surnaturelle ; ce commencement surnaturel *secundum substantiam* est le fruit de la grâce. Or ce commencement surnaturel comprend, avec l'acte de la volonté, la connaissance pratique qui l'éclaire (1).

Il faut donc à l'intelligence une grâce surnaturelle pour provoquer l'acte de la volonté. Pourquoi cette grâce est-elle nécessaire? Elle ne l'est pas pour se prononcer sur les motifs et l'obligation de la foi, mais pour produire le *pius credulitatis affectus*, que le jugement naturel ne saurait produire (2). En vertu de cette grâce, l'intelligence saisit la révélation et l'obligation de croire d'une façon surnaturelle, nécessaire pour déterminer l'acte de la volonté. Elle ne saisit plus la révélation simplement comme un fait suffisamment attesté, mais elle y voit la parole divine exigeant l'obéissance de la foi comme une condition du salut. Une telle connaissance surnaturelle suffit pour provoquer l'acte pieux de la volonté ; on peut l'appeler un commencement de la foi (3), mais antérieure au consentement de la volonté : elle n'en possède pas la nature parfaite (4). La connaissance antérieure au *pius affectus* constitue un appel à la foi, une grâce préve-

(1) V. Perrone, *de Virt. theol.*, § 265.

(2) Suarez, l. c., disp. 6, sect. 9

(3) La connaissance surnaturelle éclairant la volonté peut être appelée *foi* en tant qu'elle ne constitue ni une science, ni une vision. Mais elle n'est pas la foi parfaite, parce que la volonté n'a pas encore librement consenti.

(4) La foi divine affirmant la vérité révélée comme divinement vraie, l'affirme aussi *fide divina* absolument crédible. Mais ici nous ne considérons pas la foi à la crédibilité de la vérité, renfermée *per eminentiam* dans la foi divine. Cf. Suarez, l. c., n. 6.

nant l'assentiment libre, qui n'est ni méritoire, ni volontaire : c'est une excitation divine à croire, que la volonté peut repousser, ou accepter volontairement au moyen de la grâce (1).

Nous avons analysé l'acte de foi en indiquant successivement ses conditions naturelles préliminaires, ses commencements surnaturels, et son complément. Mais n'oublions pas que les actes naturels et les actes surnaturels influent les uns sur les autres, et existent en même temps. Ainsi la grâce surnaturelle ne supprime pas la connaissance naturelle, et ne la rend pas superflue. Ainsi, de même que personne ne croit sans une connaissance préalable des motifs et de l'obligation de croire, personne ne peut croire sans la grâce prévenant les premiers commencements de la foi, informant tous ses éléments, et influant sur la libre coopération de la volonté (2). En somme la foi suppose toujours une connaissance relativement suffisante et certaine des motifs et du devoir de croire, néanmoins elle est et quant à l'acte de la volonté, et quant à l'adhésion de l'intellect, une œuvre de la

(1) Le Théologien Gotti se fait l'objection : Le *judicium practicum* antérieur au *pius affectus* ne reposant pas sur l'évidence suppose la foi; mais cette foi suppose de rechef un *pius affectus*, qui à son tour suppose la foi, de sorte qu'on tombe nécessairement dans un cercle vicieux.

Voici sa réponse : Judicium illud regulans piam affectionem esse obscurum elicitive procedens ab intellectu illustrato a Spiritu sancto movente illum ad considerationem bonorum, quæ Deus repromisit credentibus in eum : applicative autem a pio affectu voluntatis indeliberato, excitato in illo ab ipso Deo. Unde non est abeundum in infinitum. Rem pono in praxi. Vult Deus, ut ego libere credam mysteria suæ fidei : quid ergo facit ? Primo movet intellectum meum ad cogitandum de illis : hæc cogitatio excitat in mea voluntate affectum indeliberatum credulitatis circa illa. Voluntas, facta in actu per hunc pium indeliberatum affectum, excitat in intellectu judicium practicum de convenientia et utilitate credendi : et vi hujus voluntas deliberate ac pie affecta se movet ad intellectum ut credat; et tandem intellectus credit. Ecce omnia in plano posita. Tract. 9 *de Fide*, dub. 1, § 4, n. 19.

(2) Qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divina miraculis confirmata, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. *S. Theol.*, 2-2, q. 2.

grâce surnaturelle, ayant sa *cause primaire* dans la grâce, sa *cause secondaire* dans l'intelligence humaine, prévenue et informée par la grâce (1).

VI.

LA VERTU DE LA FOI.

Dans le traité de la foi, les Théologiens parlent ordinairement aussi de l'*habitus* ou de la vertu de la foi. Une discussion approfondie de ce sujet suppose le traité de la grâce en général, et spécialement le traité de la grâce habituelle. Ici nous ne pouvons indiquer que les points principaux :

I. C'est une doctrine théologique fondée sur l'Ecriture-Sainte, la Tradition et les définitions de l'Eglise (doctrine au moins *prope de fide*), qu'à côté de la grâce *actuelle* destinée à donner à l'âme la force de produire *transeunter* des actes surnaturels, il existe une grâce *habituelle*, conférant à l'âme des qualités, des dispositions surnaturelles permanentes (*habitus, virtutes infusæ*).

(1) Les explications données fournissent la réponse aux questions, que comprend la *resolutio fidei in sua principia*, ou l'analyse de l'acte de foi.

La dernière raison *objective* de la foi, ou son *objet formel*, est l'autorité de Dieu qui révèle. Par conséquent, lorsqu'on demande dans ce sens *pourquoi* nous croyons la Ste Trinité, il faut répondre : parce que Dieu l'a révélée.

Lorsqu'on cherche à connaître le *critère*, la *règle* servant à distinguer infailliblement l'objet matériel de la foi, il faut répondre à la même question : Nous croyons la Ste Trinité, parce que l'Eglise infaillible nous la propose comme vérité révélée.

Cherche-t-on le motif *subjectif* de la foi, il faut répondre : Nous croyons, parce que Dieu nous a donné la grâce, et que nous voulons coopérer avec elle.

Pour indiquer le *motif* de cette volonté de croire, on répond : Nous croyons, parce que nous voulons rendre à Dieu l'honneur dû, et sauver nos âmes.

Enfin, en demandant les *conditions* naturelles préliminaires de la foi, on aura pour réponse : Nous croyons, parce que la foi se présente comme rationnelle et obligatoire. Car ma raison me commande la foi aux vérités que des preuves irrécusables prouvent révélées.

Il n'est pas moins certain, que la grâce de la foi n'agit pas seulement à la manière d'une grâce actuelle et momentanée, mais aussi d'une manière habituelle dans les enfants baptisés, et que la foi appartient à tous les fidèles, comme une vertu infuse, comme un *habitus infusus*.

Il faut distinguer avec soin cet *habitus infusus* de la vertu *acquise*. La multiplication des mêmes actes produit par l'exercice une habileté plus grande de la faculté, un *habitus acquisitus*. Ainsi l'âme, en multipliant les actes de la foi surnaturelle ou naturelle, acquiert un *habitus*, une vertu de la foi, qui la rend de plus en plus disposée et apte à renouveler le même acte. Mais cette vertu n'est pas la vertu *infuse* de la foi, comme il conste évidemment par le fait que les vertus acquises et infuses peuvent coexister les unes indépendamment des autres. L'enfant baptisé n'a que l'*habitus infusus* de la foi : plus tard l'exercice lui donne la vertu acquise. Au contraire, dans l'adulte, la vertu acquise persévère, même après que l'hérésie l'a dépouillé de l'*habitus infusus*.

II. La vertu de la foi surnaturelle s'appelle un habitus *per se* infusus, une virtus *per se* infusa. Les Théologiens se servent de cette expression pour indiquer le caractère surnaturel de la foi. L'*habitus* des vertus *naturelles* peut être le fruit de l'exercice, ou de l'infusion *surnaturelle* de Dieu ; dans le dernier cas, on a un habitus *per accidens* infusus, parce que la vertu surnaturelle par son origine (*secundum modum*), ne l'est pas par son essence (*secundum substantiam*). Un habitus substantiellement surnaturel ne peut être acquis par l'exercice ; comme fruit de l'infusion, il est *per se* infusus. Comme conséquence de la vertu infuse, la foi surnaturelle se fortifie de plus en plus par l'exercice. Mais cette force acquise

ne s'opère toujours essentiellement de la vertu infuse et de son accroissement (1).

III. Quant au *sujet* de la vertu infuse de la foi, il est double : l'intellect produisant par la grâce l'acte de la foi (principium actum fidei *eliciens*), et la volonté commandant l'assentiment de l'intellect (principium assensum fidei *imperans*). Comme vertu intellectuelle (2), la foi détermine l'intellect à s'attacher sans erreur et irrévocablement à son bien suprême, à la vérité divine elle-même (3); comme *habitus* de la volonté, elle confère à celle-ci la faculté de produire le *pius credulitatis affectus*. Comme la foi appartient à l'intellect et à la volonté, la grâce infuse de la foi doit affecter ces deux facultés de la nature humaine (4).

IV. La foi est une vertu *divine*. Les vertus divines ont Dieu d'une part pour objet immédiat (5), et de l'autre

(1) L'*habitus* acquis ne se fortifie que par des actes répétés; l'*habitus infusus* croît par la grâce reçue dans les SS. Sacrements ou par un acte méritoire. L'*habitus infusus* se perd à la suite de tout péché grave contre la foi; il n'en est pas de même de l'*habitus* acquis.

(2) Cajetan appelle la foi *virtus intellectus*, mais il lui refuse le nom de *virtus intellectualis*. La distinction ne paraît pas fondée, quoiqu'il soit vrai que l'assentiment de l'intellect emprunte son caractère de vertu au commandement de la volonté.

(3) Credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides (sc. infusa) quæ proprium principium est hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto. *S. Theol.* 2-2, q. 4, a. 3. Potest facile ex dictis colligi *definitio* hujus habitus seu virtutis; est enim *habitus inclinans et dans supernaturalem facultatem eliciendi assensum, propter auctoritatem primæ veritatis revelantis*. Suarez, l. c., disp. 7, sect. 1. Cet *habitus* dans l'intellect s'appelle aussi la *lumière* de la foi. Ces deux expressions représentent deux concepts *de la même chose*. Dicitur enim lumen quatenus manifestat objectum, habitus vero quatenus permanenter informat potentiam; sicut lumen gloriæ est etiam habitus potentiæ, neque sunt ibi duæ qualitates. Lumen autem fidei est quædam illius luminis participatio. Suarez, l. c., n. c. Suarez fait observer avec raison qu'il n'en est pas de même de la lumière de la raison, qui s'identifie avec la faculté de connaître. Par conséquent, l'*habitus* se distingue ici de la lumière, et la raison ne s'appelle pas *lumière* dans le même sens que la *science* acquise.

(4) V. *S. Theol.* 2-2, q. 4, a. 2.

(5) Les vertus théologiques seules ont Dieu pour objet *immédiat*, les

pour principe, au moyen de la grâce surnaturelle ; elle n'en participent d'une certaine manière à la nature et à la perfection divines. Or la foi comprend ces deux caractères. Nous l'avons démontré plus haut. Dieu l'Objet matériel et formel de la foi, en est le principe par la grâce. La raison humaine ne peut par ses propres forces connaître Dieu que par les créatures, et avec une certitude humaine. Par la grâce de la foi, élevée au-dessus d'elle-même, elle s'attache à la vérité première d'une manière immédiate et à cause d'elle-même, pour participer ainsi aux objets et à la certitude de la science de Dieu (1).

De ces notions il résulte que la foi dans sa perfection (comme *habitus* de l'intellect) est une vertu divine, tandis que comme *habitus* de la volonté elle appartient aux vertus morales. En effet, comme tel, elle se rapporte immédiatement à l'adhésion de l'intellect, et elle consiste dans la disposition pieuse et sage qui produit le *pius credulitatis affectus*. (2).

V. Comme *vertu divine*, la foi l'emporte sur toutes les vertus morales ; parmi les trois vertus divines, la charité l'emporte par la perfection et la dignité, la foi par la nécessité. Car pour devenir l'objet de l'espérance et de la charité, Dieu doit être d'abord connu par la foi. Il y a cependant des vertus qui peuvent précéder la foi *per accidens*, en tant qu'elles lui préparent la voie en écartant

autres vertus quoiqu'elles aient Dieu pour fin, ne trouvent pas en Lui leur objet immédiat. Ainsi la vertu de la religion regarde immédiatement les actes du culte divin, médiatement Dieu. Elle n'est pas une vertu divine, mais une vertu morale, savoir une espèce de la vertu cardinale de la justice. Religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem. *S. Theol.* 2-2, q. 81, a. 5.

(1) V. *S. Theol.* 1-2, q. 61, a. 1, ad 2, et q. 62, a. 1.

Cum credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod dictum est.... quod Deus est fidei objectum, non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo. 2-2, q. 81, a. 5.

(2) Cf. Suarez, l. c., disp. 7, sect. 2, n. 10.

les obstacles. Ainsi le courage écarte le respect humain; l'humilité, l'orgueil ; la chasteté, l'obscurcissement de l'esprit. Il va de soi que ces vertus antérieures à la foi sont imparfaites et sans mérite surnaturel (1).

VI. Dans le Traité de la justification, on prouve que la foi, pour conduire au salut, doit être accompagnée des autres vertus, et surtout de la charité, car la charité en est le but et le couronnement. En effet Dieu se révèle à l'homme comme fin surnaturelle (par la foi) pour que l'homme l'aime et conforme toutes ses œuvres à cet amour. Sans la charité, la foi est morte (2), comme le sont toutes les vertus. La charité s'appelle le principe vital (forma) de la foi (3).

Cette doctrine suppose que la foi peut exister sans la charité, quoiqu'elle ne puisse pas justifier sans elle. Le Concile de Trente définit que la foi ne se perd pas par tout péché mortel (4), mais seulement par les péchés qui tendent directement à sa destruction (5). Quoique le péché mortel mérite d'être puni par la perte de la foi, Dieu la laisse au pécheur comme principe de sa conversion. Car le pécheur ne peut sans la foi ni espérer la vie éternelle, ni faire pénitence de ses prévarications (6).

La foi persévère avec l'état de péché, par conséquent elle existe indépendamment de l'état de grâce. Ces principes justifient l'opinion commune des théologiens éta-

(1) *S. Theol.* 2-2, q. 5, a. 7. Cf. Bonaventura in 3, dist. 23, q. 1, a. 1.
(2) Jac. II, 17.
(3) *S. Theol.* 2-2, q. 4, a. 3.
(4) Trident. Sess. 6, can 28 et cap. 15.
(5) Le péché de l'infidélité, comme celui de l'hérésie, implique une négation volontaire de l'objet formel de la foi, de la *prima veritas*, détruisant l'*habitus fidei* dans l'intellect, et l'*habitus credulitatis* dans la volonté. Suarez, l. c., disp. 7, sect. 4.
(6) Cf. Suarez, l. c. La parole de l'Apôtre : Quam (sc. bonam conscientiam) quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt (1 Tim I, 19) ne signifie pas qu'on perd la foi avec la bonne conscience, mais que le vice conduit souvent à des péchés graves contre la foi.

blissant que la foi comme *habitus*, peut être conférée et se confère de fait, même avant l'infusion de la grâce sanctifiante (1).

La question agitée par les Théologiens (2), si la *fides informis* doit être appelée une *vertu*, se réduit à une question de mots. Tous sont d'accord que la foi, même sans la charité, doit être appelée un *habitus* surnaturel produit par la grâce, une vertu divine. Même la foi morte est une vertu intellectuelle, et comme *habitus* ou acte du *pius credulitatis affectus*, une vertu de la volonté.

Mais si on ne donne le nom de *vertu* qu'à l'*habitus* parfait par la justice, on peut dire avec S. Thomas et beaucoup d'autres Théologiens (3), que la foi sans la charité n'est pas une vertu. On pourrait appeler la foi morte une vertu *pure et simpliciter* par son essence, mais *secundum quid* seulement dans l'ordre de la justice (4).

On comprend maintenant que la foi qui meurt par le péché revient à la vie, lorsqu'après la conversion Dieu restitue la grâce sanctifiante.

La foi morte ne diffère pas *spécifiquement* de la foi vivante : elle en diffère par la seule absence de la charité. On ne peut donc partager l'opinion de ceux qui admettent une différence spécifique entre la *fides informis* et

(1) Il est *de fide* que des actes de foi peuvent et doivent précéder la justification. Cf. Trident. VI, c. 6 et 7. La *sententia communis et certa* enseigne, que l'infidèle avant sa justification ne reçoit pas seulement les grâces actuelles, mais peut aussi recevoir l'*habitus* de la foi. Lorsque S. Thomas (*S. Theol.* 2-2, q. 6, a. 2) enseigne que la *fides informis* aussi est un *donum Dei*, et lorsqu'il répond ad 3 : Ille qui accipit a Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato, — S. Thomas considère la foi antérieure à la charité, comme *habitus infusus*. Suarez défend la même opinion, tout en déclarant l'opinion contraire probable.

(2) Durandus soutient qu'elle est une vertu.

(3) V. *S. Theol.* 2-2, q. 4, a. 5. Albert-le-Grand, Richard de S. Victor, S. Bonaventure.

(4) Suarez, l. c., disp. 7, sect. 3, n. 7.

la *fides formata,* de sorte que Dieu doit infuser l'habitus de la foi informe, lorsque celui de la foi formée est détruit par le péche (1).

VII. Expliquons en peu de mots les expressions adoptées dans la langue de l'Eglise : Credere *Deum*, credere *Deo* et credere *in Deum*. Des deux premières, l'une représente Dieu comme objet matériel, l'autre comme objet formel de la foi; la troisième est employée diversement par l'Ecriture Sainte, par les Pères et l'Eglise. Ainsi S. Jean *XII*, 42, parlant de la foi morte, emploie l'expression : Crediderunt *in* eum (εἰς αὐτόν). Chez le Psalmiste (77, 32), Non crediderunt *in* mirabilibus ejus, la préposition *in* se rapporte aux motifs de crédibilité. Lorsque plusieurs Saints Pères lisent dans le symbole des apôtres *Credo in Ecclesiam catholicam*, au lieu de Credo Ecclesiam, ils désignent l'Eglise comme objet matériel et comme règle de la foi (2). Suivant l'interprétation la plus commune, credo *in* Deum indique Dieu comme la fin de la foi. Voilà pourquoi la plupart des Pères et des Théologiens l'appliquent à la *fides formata* (3). Néanmoins la foi morte aussi tend à Dieu, comme à sa fin surnaturelle (4).

VIII. Deux mots encore sur la question *de habentibus fidem* (5). La créature intelligente seule peut avoir la foi. Mais comme la vision béatifique exclut la foi, et que celle-ci suppose la grâce, il s'ensuit que ni les bienheu-

(1) Cf. *S. Theol.* 2-2, q. 4, a. 4.

(2) Si on prend *in* Ecclesiam pour désigner l'objet formel ou le but de la foi, on doit entendre par l'Église l'Esprit-Saint qui la gouverne : Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam. (*S. Theol.* 2-2, q. 1, a. 10, ad. 5.)

(3) Ainsi S. Augustin In Joann., tract. 29, n. 7. S. Thomas, *S. Theol.* 2-2, q. 4, a. 9, ad 3.

(4) V. S. Thomas, 2-2, q. 2, a. 2. Cf. Suarez, l. c., disp. 6, sect. 3, n. 4.

(5) Cf. Suarez, l. c., disp. 6, sect. 9.

reux, ni les damnés (1) ne peuvent croire. La foi appartient donc aux hommes et aux anges *in statu viæ* d'une manière absolue, et par conséquent aussi *in gratia originali* (2). Il en est de même des justes renfermés dans les limbes et dans le purgatoire (3). Seulement la foi des derniers, inamissible et sans mérite, ne fait que les disposer pour la vision béatifique (4).

D. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

(*A suivre.*)

(1) Dæmones credunt et contremiscunt. Jac. II, 19. Cette parole ne signifie pas une foi surnaturelle, mais une conviction naturelle imposée par la force des preuves. *S. Theol.* 2-2, q. 5, a. 2.

(2) *S. Theol.* 2-2, q. 5, a. 1.

(3) Comme ils ont l'espérance, ils en ont le principe, la foi. 2-2, q. 18, a. 3.

(4) Cf. Gotti, *de Fide*, q. 3, dub. 2, § 2.

LES FACULTÉS DE THÉOLOGIE

EN ALLEMAGNE.

L'enseignement supérieur de la théologie catholique, nécessaire à toute époque et très-certainement plus nécessaire encore à la nôtre (1), est heureusement rétabli en France. L'Université de Lille (2) et l'École épiscopale de Poitiers ont ouvert leurs cours réguliers et leurs exercices académiques ; elles ont leurs examens et leurs grades. Le souffle auquel on doit ces premières créations n'est pas épuisé. C'est le souffle de l'Église, de Dieu lui-même : il produira d'autres œuvres dont on voit dès aujourd'hui les germes sacrés. Mais il daigne réclamer et utiliser notre concours ; nous devons le lui donner avec autant de soin que de confiance, ne négligeant rien de ce que la prudence humaine peut mettre au service de l'éternelle Providence. Nous devons notamment

(1) La nécessité d'un enseignement supérieur de la théologie s'impose tellement à tous les esprits réfléchis que les missionnaires protestants de Sierra-Leone n'ont pas hésité à fonder sur cette côte inhospitalière, à Fourah-Bay, une sorte de Faculté qui se rattache à l'université anglaise de Durham, d'où elle tire ses programmes et ses diplômes. Depuis le commencement de 1877, cette haute école enseigne, outre les langues classiques, l'hébreu, l'arabe, la grammaire comparée, la philosophie, la théologie morale et dogmatique, etc.

(2) Les statuts généraux de cette Université et les statuts particuliers de la Faculté de Théologie ont été publiés dans la *Revue*, t. XXXV, p. 5 et suiv. — Ils sont commentés et complétés dans une brochure intitulée : *Documenta ad Collegium theologicum Universitatis Catholicæ Insulensis spectantia*, récemment mise en vente à Lille, librairie Bergès, rue Royale.

prendre conseil de nos devanciers, ce que d'ailleurs on a fait avec beaucoup d'intelligence pour la question présente, et observer exactement les résultats obtenus autour de nous. C'est dans les pays de langue allemande que nous voulons en ce moment recueillir les données d'une statistique dont l'importance n'échappera point à nos lecteurs (1).

I. Facultés Catholiques.

1° *Bonn.*

Nous n'avons point sous les yeux les statuts de la faculté de théologie catholique de Bonn, mais nous ne doutons point qu'ils ne protestent hautement contre la situation actuelle d'une école qui a eu des jours de gloire et rendu de bons services à l'Église Romaine. Les *Statuts*, heureusement, sont restés catholiques, et leur protestation finira par être entendue. Le silence se fait pour entendre cette protestation : le silence des passions et des congrès, celui des écoles d'où l'hérésie éloigne les étudiants, celui des revues et des journaux janistes, qui ne peuvent manquer de rejoindre bientôt dans la tombe le *Theologisches Literaturblatt*, récemment disparu faute de rédacteurs et de lecteurs.

Le nombre des professeurs ordinaires de la Faculté de Bonn est de 5 ; 4 seulement enseignent ; il y a 2 professeurs extraordinaires et un *privat-docent*. Deux cours sont consacrés à l'histoire ecclésiastiques, deux à la dogmatique, un à l'exégèse de l'Ancien-Testament, un à

(1) Cette statistique est empruntée à l'Annuaire des universités allemandes (*Deutsches akademisches Iahrbuch*, Leipzig, JJ. Weber, dont deux années ont paru), et à l'*Alma mater*, journal académique dont la troisième année se publie à Vienne.

l'exégèse du Nouveau, un à l'encyclopédie théologique, un autre enfin à la théologie pastorale et catéchétique ; le *privat-docent* traite de l'exégèse de l'Ancien-Testament.

Pendant le premier semestre de 1875-76, le nombre des étudiants allemands d'origine, a été de 76, celui des étrangers, de 5; pendant le deuxième semestre, celui des allemands a été de 114, et celui des étrangers de 4. Il existe pour eux, sous la direction de deux professeurs, un *séminaire* ou société homilétique et catéchétique. Depuis 1875, les étudiants catholiques ont fondé une association théologique sous le nom de *Novesia*, et une autre, homilétique, sous le titre de *Ripuaria*; les étudiants vieux-catholiques se sont également associés en 1876.

La faculté avait mis au concours cette année, pour être traitée en latin, la question suivante : «Catholica de libero arbitrio doctrina explicetur ac comprobetur ita ut falsæ adversariorum sententiæ convincantur. »

2° *Breslau.*

La faculté se compose de 5 professeurs ordinaires chargés de deux cours de dogmatique, de deux cours d'exégèse du Nouveau-Testament, d'un cours d'exégèse de l'Ancien-Testament, d'un cours d'herméneutique, d'un cours d'histoire ecclésiastique, et d'un autre de théologie pastorale et de liturgie. Un *privat-docent* traite de l'histoire de l'Eglise.

Le premier semestre de 1875-76, a donné 76 élèves ; le second 57, tous allemands. Il n'y a pas eu de grades délivrés.

Les frais pour la licence sont de 50 thalers, et de 46 ducats pour le doctorat.

Les professeurs ordinaires ont la direction d'un *séminaire* ou académie scientifique formée entre leurs élèves.

En 1877, le gouvernement prussien accordait un secours individuel et annuel de 300 marcs à 16 étudiants, et à deux autres un subside extraordinaire de 75 m.

3° *Fribourg-en-Brisgau.*

Sept professeurs ordinaires enseignent l'histoire ecclésiastique, la littérature de l'Ancien-Testament, celle du Nouveau, l'encyclopédie théologique, la morale chrétienne, le droit canonique (avec des « *spécialités* » relatives à l'histoire ecclésiastique et civile), la théologie pastorale et la pédagogie, l'apologétique et la dogmatique.

Les cours du premier semestre de 1875-76 ont été suivis par 38 allemands et 9 étrangers : ceux du deuxième par 34 et 7. Une diminution progressive et assez rapide se fait remarquer dans le nombre des auditeurs, qui était encore de 113 en 1870. A Breslau, même phénomène : de 120 en 1870, l'on est tombé cette année dernière à 57. A Bonn, le niveau qui avait baissé notablement en 1875 et 1876 semble devoir se relever.

Deux promotions seulement ont eu lieu en 1875-1876 à Fribourg ; les nouveaux docteurs étaient deux professeurs étrangers. La taxe pour le doctorat est de 180 florins du Rhin.

Il y a des concours organisés et des prix distribués en vertu d'une fondation faite autrefois par un doyen.

Le sujet mis au concours pour l'année 1876-1877, est la défense du caractère historique du quatrième évangile contre les attaques récentes de Strauss, Scholten et Keim.

Un certain nombre de fondations sont administrées par la faculté tout entière ou par quelques-uns de ses membres.

4° *Giessen.*

Je ne mentionne la faculté catholique erigée à Giessen

en 1830 et supprimée en 1850 par suite de l'ouverture du séminaire de Mayence, que pour signaler le tarif des examens en théologie, qui est de 32 marcs ; la licence coûte 230 m., et le doctorat 440 m. 40 pf.

5° *Gratz.*

La faculté théologique de Gratz compte 6 professeurs ordinaires, un extraordinaire et un suppléant. Les cours se partagent ainsi : étude biblique de l'Ancien-Testament et dialectes orientaux ; étude biblique du Nouveau-Testament et exégèse supérieure ; théologie fondamentale ; dogmatique ; théologie morale ; droit canon (2 chaires) ; théologie pastorale, catéchétique, et « méthodique. »

Le nombre des étudiants, qui diminue de plus en plus, était de 55 au premier semestre, et de 53 au second. Il n'y a pas eu de promotion au doctorat. La taxe est en ce cas de 49 florins 35 k. ; les droits d'examens sont de 29 florins pour l'examen oral et de 20 pour l'examen écrit.

6° *Innsbruck.*

Les professeurs ordinaires sont au nombre de 9 ; sept appartiennent à la Compagnie de Jésus, et deux sont ecclésiastiques séculiers. Voici les matières de l'enseiment donné par ces neufs docteurs : archéologie chrétienne et langues sémitiques ; herméneutique, exégèse et langue hébraïque ; dogmatique (2 chaires) ; théologie morale et pastorale ; histoire des dogmes et apologétique ; droit canon ; histoire ecclésiastique ; catéchétique et éloquence sacrée. Un professeur extraordinaire et un *privat-docent*, l'un et l'autre jésuites, sont chargés de la préparation philosophique et scientifique à l'étude de la théologie.

Le chiffre des étudiants n'a pas subi une baisse aussi considérable que dans les facultés précédentes ; il était

de 21 allemands et de 103 étrangers au premier semestre, de 22 et de 88 au second. Mais dans ce nombre qui nous est donné par « l'Annuaire de l'enseignement supérieur en Allemagne », ne sont pas compris les élèves appartenant à des ordres religieux, puisque les documents officiels publiés à Innsbruck même accusent un total de 186 auditeurs pour le semestre d'hiver et de 190 pour celui d'été.

Quatre diplômes de doctorat ont été accordés pendant cette année académique.

La question mise au concours pour le prix de théologie en 1877, est la suivante : « Doctrine d'Aphraat, Père de l'Eglise syrienne, sur la confession secrète et publique des péchés dans ses rapports historiques avec la discipline de la pénitence pendant les cinq premiers siècles. »

7° *Munich.*

Neuf professeurs ordinaires parmi lesquels, hélas ! continuent de figurer des hommes qui ont renoncé, quoi qu'ils en disent, à leur titre de catholiques, neuf professeurs se partagent les matières très-complexes de l'enseignement : 1° pédagogie et sciences philosophiques ; 2° histoire ecclésiastique ; 3° branches accessoires de la théologie, histoire des dogmes, symbolique, patrologie, archéologie chrétienne, histoire littéraire de l'Eglise ; 4° herméneutique biblique, introduction et exégèse du Nouveau-Testament ; 5° dogmatique ; 6° langues bibliques orientales et exégèse de l'Ancien-Testament ; 7° droit canon et histoire ecclésiastique ; 8° théologie pastorale, liturgie, catéchétique ; 9° théologie morale. Ce programme, où domine l'élément historique, est évidemment conçu d'après certaines théories dont le Saint-Siége avait à bon droit signalé le danger. Les faits n'ont que trop justifié ses craintes et doivent

servir de leçon aux personnes chargées d'organiser en France le haut enseignement théologique.

73 étudiants allemands et 7 étrangers ont suivi les cours du premier semestre ; 70 et 5 ceux du deuxième. Il y a diminution, mais assez lente, du nombre des élèves depuis 1870.

L'année 1877 n'a point vu conférer le doctorat.

Les sujets de prix proposés sont : 1° l'exposition de la doctrine de S. Athanase sur le Verbe ; 2° l'histoire des missions catholiques en Chine jusqu'à l'époque des divisions entre les missionnaires.

Il existe un séminaire ou société homilétique sous la présidence d'un professeur qui est en même temps directeur du *Collegium Georgianum*, fondé pour les prêtres qui suivent les cours de la faculté.

8° *Prague.*

La Faculté théologique de Prague se compose de huit professeurs ordinaires qui sont organisés en Collége et font des cours : 1° d'étude biblique du Nouveau-Testament et d'exégèse supérieure ; 2° de droit ecclésiastique et de théologie fondamentale ; 3° de dogmatique et polémique ; 4° d'étude biblique de l'Ancien-Testament et de langues sémitiques ; 5° de théologie pastorale « en langue allemande » ; 6° d'étude biblique et d'exégèse de l'Ancien-Testament ; 7° d'histoire ecclésiastique ; 8° de théologie pastorale « en langue bohème ». Voilà, certes, beaucoup d'érudition biblique promise aux étudiants ; mais bien peu de dogmatique et moins encore de morale, car cette théologie pastorale en langue vulgaire ne paraît pas de grande importance. Quatre professeurs, non docteurs, sont adjoints au Collége des professeurs ordinaires ; deux enseignent la catéchétique et la pédagogie scolaire, le premier en allemand, le second en

bohême, les deux autres résident au séminaire archiépiscopal et sans doute le dirigent.

Le nombre des étudiants, réduit de moitié depuis 1870, a été de 85 au premier semestre et de 107 au second en 1875-76. Deux diplômes de docteur ont été conférés dans la même année. Les droits d'examen pour ce grade sont de 16 ducats.

9° *Tubingue.*

La faculté de théologie de Tubingue compte 6 professeurs ordinaires, dont l'un est seulement licencié. Il y a en outre deux docteurs faisant fonction de répétiteurs, Les matières de l'enseignement sont ainsi distribuées : histoire ecclésiastique, exégèse de l'Ancien-Testament, droit canon et pédagogie, dogmatique, théologie pastorale et morale, exégèse du Nouveau-Testament.

Au premier semestre de l'année 1875-1876, le nombre des étudiants allemands était de 77, celui des étrangers, de 3 ; au deuxième trimestre, il était de 76 et de 4. Sous ce rapport, la Faculté de Tubingue paraît avoir le privilége d'échapper à la décadence générale.

Les honoraires des professeurs sont fixés à 5 marcs pour les cours qui ont 2 et 3 heures de durée par semaine ; à 10 marcs pour ceux de 4, 5 et 6 heures : de 15 marcs pour ceux de 7 heures et au-dessus.

Voici les sujets mis au concours pour 1875-1876 : 1° origine, signification et justification de la clause *filioque* dans le symbole ; 2° histoire du concile de Trente depuis son ouverture jusqu'au pontificat de Pie IV ; 3° homélie sur le verset 23 du chapitre II de la Sagesse ; 4° explication catéchétique des versets 10-14 du chap. XVIII de S. Luc ; 5° étude sur les relations de l'Eglise et de l'Etat en Autriche sous le règne de Marie-Thérèse.

10° *Vienne*,

Ici nous rencontrons : 1° sept professeurs ordinaires chargés de la dogmatique, de la morale, du droit canon, de la théologie pastorale, de l'histoire ecclésiastique, de l'étude biblique de l'Ancien-Testament et de celle du Nouveau ; 2° un professeur extraordinaire qui enseigne l'exégèse supérieure de l'Ancien-Testament et les dialectes sémitiques ; 3° nn suppléant chargé de la théologie fondamentale ; 4° enfin un *privat-docent* qui fait un cours de catéchétique et de pédagogie.

Les élèves étaient au nombre de 163 et de 130 pendant les deux semestres de 1875-1876 ; en 1872, ils atteignaient le chiffre de 200.

A Vienne comme à Gratz, à Innsbruck et à Prague, la faculté de théologie, outre son doyen, a encore un prodoyen, ce qui ne l'empêche pas d'être représentée par un troisième de ses membres au Sénat académique.

11° *Wurzbourg*.

Six professeurs ordinaires, un professeur extraordinaire et un *privat-docent*, tel est le personnel de la Faculté. Les leçons ont pour objet la dogmatique, l'apologétique et l'homilétique, la théologie morale et pastorale, le droit canon et l'histoire ecclésiastique, l'exégèse du Nouveau-Testament, celle de l'Ancien et les langues bibliques orientales, enfin la patrologie avec l'herméneutique et l'introduction scientifique à la théologie.

Les étudiants indigènes, dont le contingent se réduit de plus en plus, étaient au nombre de 36 et de 46 dans les deux semestres de l'année que nous avons adoptée comme terme de comparaison ; les étrangers, qui au contraire deviennent plus nombreux, atteignaient le chiffre de 83 et 104.

5 diplômes de docteur ont été conférés. Le sujet mis

au concours pour 1876 était l'exposition systématique et critique des principes de la morale de Duns Scot. Pour 1877, on a proposé l'étude de la Chronologie biblique depuis la sortie d'Egypte jusqu'à l'exil de Babylone, avec l'appréciation des données fournies par l'Égyptologie et l'Assyriologie.

Il existe un séminaire ou académie pour l'homilétique, sous la présidence d'un professeur.

12°

En dehors des universités proprement dites, il existe en Allemagne un institut théologico-philosophique à Braunsberg (Lyceum Hosianum), un Institut semblable à Münster, et une faculté de théologie à Olmütz. Mais les renseignements nous manquent ser ces établissements.

Un tableau des grades conférés en Prusse, de 1874 à 1875, nous fait voir qu'il n'y a pas eu un seul docteur en théologie catholique créé pendant cette année-là dans tout l'empire allemand; un seul licencié a été promu à Münster. Ajoutons que le doctorat *d'honneur* (honoris causa) a été accordé deux fois dans le même espace de temps.

13°

Nous savons peu de chose de la faculté théologique de Pesth, sinon qu'elle est composée de 7 professeurs ordinaires et de 2 suppléants, et qu'elle avait 73 élèves pendant le semestre d'hiver de 1875-76 ; on y signalait une association théologico-littéraire parmi les étudiants. La nouvelle université créée par les Hongrois à Clausenburg n'a pas d'enseignement théologique.

14°

L'annonce d'un concours ouvert en 1877, dans les

facultés de Vienne, de Gratz et de Salzbourg, pour la chaire de théologie morale de cette dernière faculté, en indique ainsi les appointements : 1400 florins de traitement annuel ; 200 florins de supplément après chaque période de 5 ans ; 400 florins annuellement pour l'exercice réel du professorat.

II. — Facultés de théologie non catholiques.

La statistique de ces facultés hérétiques ou schismatiques n'est point sans intérêt ni même sans enseignement pour nous. Pourrions-nous être moins généreux, pour la *vraie* théologie et pour le *véritable* clergé, que nos voisins pour une science erronée et pour un ministère sans honneur comme sans efficacité ?

§. I. — Facultés protestantes.

1° *Bâle.*

Cette faculté compte 6 docteurs, professeurs ordinaires, et 2 licenciés, professeurs extraordinaires, qui occupent les chaires suivantes : 1° exégèse de l' A. T. ; 2° exégèse du N. T. et histoire ecclésiastique ; 3° exégèse du N. T. et dogmatique ; 4° histoire ecclésiastique ; 5° exégèse du N. T. et histoire ecclésiastique ; 6° théologie pratique ; 7° exégèse du N. T. et dogmatique ; 8° exégèse de l' A. T. — Cette seule nomenclature fait sentir que l'on se trouve en pleine terre « évangélique ».

Depuis 1872, le nombre des étudiants Suisses a augmenté ; celui des étrangers a diminué. En 1876, il y a eu une promotion au doctorat *honoris causa*, et double fête pour le jubilé de deux professeurs arrivés à la 25e année de leur carrière doctorale.

Les frais d'inscription sont de 6 fr. en faveur du Recteur, de 6 fr. en faveur du Doyen, et de 2 fr. pour l'appariteur. Les leçons quotidiennes d'une heure coûtent 3 fr. par semaine ; les répétitions (*collegium*) de quatre heures par jour coûtent 12 fr. pour la semaine entière. Les frais de licence sont de 300 fr.; ceux de doctorat montent à 500 fr. — Tous les deux ans, la Faculté décerne après concours un prix de 150 fr. et un accessit de 100 fr.

Un séminaire homilétique et catéchétique est dirigé par l'un des professeurs.

2° *Berlin.*

5 professeurs ordinaires, 2 honoraires, 5 extraordinaires (dont un licencié), 3 *privat-docenten* (dont un licencié), composent cette nombreuse faculté qui voit cependant ses élèves diminuer en nombre chaque année, et ne plus former actuellement que la moitié du contingent de 1870-1871.

4 cours d'exégèse de l' A. T., 2 d'exégèse du N. T., 1 d'homilétique et catéchétique, 3 de dogmatique, 1 de théologie pratique, 1 d'encyclopédie et méthodologie, 1 de symbolique et de théologie systématique, 1 d'apologétique, 1 enfin d'histoire ecclésiastique, tel est le bilan de l'enseignement dans la faculté.

4 questions ont été mises au concours pour 1876-1877 : 1° doctrine scripturaire de la rémission des péchés; 2° examen du sytème qui attribue aux temps d'Esdras la composition d'une grande partie du Pentateuque ; 3° pourquoi le travail d'épuration commencé dans l'ordre religieux par Luther s'est-il arrêté après le milieu du XVIe siècle ? 4° comparaison et discussion des systèmes de Luther, de Zwingle et de Calvin sur la prédestination.

Le doyen de la faculté dirige le *séminaire* théolo-

gique. Les étudiants forment entre eux un *theologischer Verein.*

3° *Berne.*

4 docteurs et 1 professeur non gradué forment la faculté évangélique de Berne. Ils enseignent l'exégèse de l' A. T., celle du N. T., la théologie pratique et l'éthique, l'histoire de l'Eglise et celle des dogmes, la dogmatique et l'histoire de la Religion.

Le nombre des élèves n'est pas considérable (26 et 18 pendant les deux semestres de 1876-1877); mais il ne semble par varier beaucoup depuis quelques années.

La collation du doctorat se fait gratuitement, *honoris causa.* Les honoraires dus aux professeurs sont de 3 fr. par semaine pour une leçon quotidienne d'une heure.

Il y a un *séminaire* pour l'exégèse du N. T., sous la direction d'un professeur.

4° *Bonn.*

La faculté protestante de Bonn compte 6 professeurs ordinaires, 1 extraordinaire, 2 *privat-docenten* dont l'un n'est que licencié. Les leçons portent sur la dogmatique (2 cours) la théologie pastorale, l'exégèse de l' A. T., l'histoire de l'Eglise (2 cours), l'herméneutique et l'éthique chrétienne, l'exégèse du N. T. (2 cours), et enfin sur l'étude pratique de l'hébreu.

Le chiffre des étudiants demeure à peu près au niveau où il était en 1870 (47 et 45 dans les deux semestres de 1875-76).

Voici le sujet mis récemment au concours : « Doc-« trina ecclesiæ evangelicæ de legis usu triplici, in « primis de usu tertio in disciplina ethica hujus temporis « nimis neglecto, secundum lineamenta in catechismo « palatino obvia, exponatur. »

Outre une fondation dirigée par un des docteurs de la faculté, il existe pour les étudiants un *séminaire théologique* présidé par 4 professeurs, et un *séminaire homilétique et catéchétique* avec un seul directeur. Mentionnons aussi 2 associations d'étudiants : l'union pour les missions et l'union théologique.

5° *Breslau.*

Sept professeurs ordinaires, dont deux honoraires, et un *privat docent* simplement licencié, enseignent la théologie pastorale et la théologie pratique, la doctrine de la foi (*Glaubenslehre*), l'exégèse de l' A. T., celle du N. T., et l'histoire de l'Eglise (2 cours).

Le nombre des élèves diminue progressivement : pendant le premier semestre de 1875-1876, il était de 39, mais il est remonté à 50 pendant le semestre suivant. La dernière année académique n'a point vu créer de docteur. Nous avons indiqué plus haut la taxe des frais pour les grades.

Un *séminaire scientifique* dirigé par tous les professeurs ordinaires, et un *séminaire homilétique* dirigé par deux seulement, complètent les cours officiels de l'enseignement. Les étudiants ont aussi une association pour la *théologie scientifique*, et une « nouvelle union théologique-évangélique. »

6°. *Dorpat.*

Cette faculté n'a que cinq professeurs dont voici les cours : théologie historique, théologie pratique, théologie exégétique, théologie systématique, langues sémitiques. On voit que le programme vise à l'unité et à la simplicité.

Le nombre des étudiants tend généralement à s'accroître ; cependant il était de 102 dans le 2e semestre de

1875, de 90 seulement dans le premier de 1876, et de 86 dans le deuxième.

Pour tous les élèves de l'Université qui appartiennent au culte grec-orthodoxe, on a érigé une chaire particulière de théologie.

Les grades, dont l'obtention coûte beaucoup de travail, paraît-il, et fort peu d'argent, diffèrent de ceux des autres académies et sentent assez bien leur antiquité : 1° nos bacheliers sont appelés à Dorpat *étudiants gradués;* 2° un double examen oral et une dissertation pour la composition de laquelle on a six mois de loisirs conduisent au grade de *candidat* : 3° trois examens devant toute la Faculté réunie et ensuite une dissertation imprimée qui est soutenue en public donnent accès au grade de *maître* ; 4° une nouvelle dissertation imprimée et soutenue publiquement mène enfin au *doctorat.*

Il faut observer que l'Université de Dorpat et quelques autres avec elle ne confèrent pas le doctorat *in absentia*, mais l'abus subsiste ailleurs.

En 1876, il y a eu 6 *étudiants gradués* et 93 *candidats;* point de *maîtres* ni de *docteurs.*

7° *Erlangen.*

1 professeur honoraire, 7 professeurs ordinaires, et 1 licencié qui est *privat-docent* et répétiteur, forment le personnel de la Faculté d'Erlangen. Le programme des cours est ainsi composé : 1° histoire de l'église et théologie systématique; 2° théologie réformée (en rapport avec le système de l'Eglise évangélique-unie établie dans le Palatinat) ; 3° encyclopédie théologique, sciences préparatoires, morale chrétienne, exégèse du N.-T. ; 4° exégèse de l'A.-T. ; 5° histoire de l'église et encyclopédie théologique ; 6° théologie historique ; 7° théologie pratique, pédagogie et didactique.

Le nombre des élèves, quelque peu diminué comme presque partout ailleurs, était de 134 et 136 dans les deux semestres de 1875-1876. Depuis 1860, il existe un association « théologique » d'étudiants.

8° *Giessen.*

Cette Faculté a 4 professeurs ordinaires seulement et 1 extraordinaire. Ils enseignent l'exégèse du N. T. (2 cours), celle de l'A. T., l'histoire ecclésiastique et la théologie systématique : programme peu chargé.

En 1875-1876, il y a eu promotion d'un docteur en théologie. Les frais de ce doctorat sont d'un peu plus de 440 marcs ; ceux de la licence sont de 280 marcs ; l'examen coûte 32 marcs.

Le sujet mis au concours pour 1877 est une dissertation sur « les prétendus décrets impériaux du deuxième siècle en faveur du christianisme.»

Le *séminaire théologique* est divisé en 4 sections, qui répondent aux 4 cours de théologie et qui sont présidées chacune par un professeur.

9° *Gœttingue.*

Sept professeurs ordinaires, dont l'un en inactivité, deux professeurs extraordinaires, deux licenciés *privat-docenten*, enseignent 1° la morale ; 2° l'histoire de l'église (2 cours) ; 3° la dogmatique (2 cours) ; 4° l'exégèse de l'A. T. (3 cours) ; et 5° celle du N. T. (2 cours).

Le nombre des élèves est presque réduit de moitié depuis 1870 ; il était en 1875-1876 de 77, puis de 71.

Pour le doctorat, la taxe des examens et de la promotion est de 450 marcs ; pour la licence, elle est de 235 marcs. Pour avoir le droit d'enseigner, il faut payer 22 marcs 1/2, si l'on soutient l'épreuve requise *ad hoc* en même temps que les examens de licence et de doctorat ;

45 marcs, si l'épreuve est séparée de ces examens ; 109 marcs 1/2 si le candidat à l'enseignement n'a pas été gradué à Gœttingue.

Sujets mis au concours pour 1877 : 1° Corporis doctrinæ Julii nec non ordinis agendorum a Julio duce constituti origo et indoles exponatur ; 2° sermon sur S. Luc IX. 51-56.

A la Faculté de Théologie de Gœttingue se rattachent un *éphorat* théologique, un collége de répétiteurs qui ont le droit de faire des cours académiques, mais qui font actuellement défaut, un *séminaire* de théologie pratique et un orphelinat.

9° *Greifswald.*

Cinq professeurs ordinaires font des leçons : 1° de théologie pastorale et de dogmatique ; 2° de théologie pratique ; 3° d'exégèse de l'A. T.; 4° d'exégèse du N. T.; 5° d'histoire ecclésiastique.

Les étudiants, dont le chiffre tend à se relever depuis 1871, étaient au nombre de 33 et 32 dans les deux semestres déjà indiqués. La promotion à la licence coûte 60 thalers et le doctorat 125. Tous les ans un prix d'au moins 120 marcs est mis au concours. Voici les sujets pour 1877 : 1° Exponatur Schleiermacheri cum de Ecclesia evangelica tum de muneris ecclesiastici vi et fine doctrina, et comparetur cum Lutheri de eadem quæstione sententiis ; 2° Anselmi Cantuariensis de satisfactione et reconciliatione doctrina exponatur, illustretur, examinetur.

Un *séminaire théologique* et un *institut de théologie pratique* sont dirigés par un professeur.

10° *Halle.*

Ici les professeurs sont très-nombreux : 8 ordinaires,

5 extraordinaires dont 1 licencié, 2 *privat-docenten* licenciés. Le programme des cours comprend : 1° la théologie du N. T. (8 cours, mais celui que professait Tholuck est interrompu); 2° l'histoire ecclésiastique (2 cours) ; 3° la dogmatique (2 cours) ; 4° la théologie de l'A. T. ; 5° l'exégèse de l'A. T.; 6° la théologie pratique; 6° la catéchétique ; 8° la pédagogique.

Le nombre des élèves décroît sensiblement : il n'était plus que de 188 et 187 pendant les deux semestres de 1875-1876.

En 1875, on a reçu 3 licenciés (deux sont devenus immédiatement *privat docenten*), et un docteur *honoris causa* ; en 1876 un docteur seulement, et encore *honoris causa*.

Les professeurs ordinaires reçoivent ensemble 6,000 marcs de traitement et les professeurs extraordinaires 2,400 m.

Pour devenir licencié en théologie, le candidat doit avoir étudié 3 ans au moins dans une Université, et envoyer au Doyen de Halle une dissertation latine sur un sujet de théologie, son *curriculum vitæ*, ses certificats d'école et d'université, etc. Après la discussion de ces titres, on fixe au candidat son jour d'examen. Cette épreuve est subie devant la faculté tout entière et embrasse toutes les sciences théologiques, en insistant toutefois sur une branche spéciale choisie par le candidat. Pour être admis, il faut avoir l'unanimité des suffrages. La dissertation, qui ne doit pas être moindre de trois feuilles d'impression, est alors imprimée et distribuée; la soutenance de cette thèse et de celles qui y sont jointes se fait publiquement sous la présidence du Doyen et se termine par la promotion. Les frais d'examen montent à 10 frédérics d'or, plus une taxe modique pour le diplôme. La licence ne s'accorde pas *honoris causa*.

Le doctorat en théologie se confère à Halle de trois façons : 1° *rite* : il faut en ce cas une dissertation d'au moins 34 feuilles d'impression, un *examen rigorosum*, une soutenance publique, et une taxe de 150 thalers ; — 2° *in absentia* : on est alors dispensé de l'examen et de la soutenance mais non de la dissertation et des frais ; — 3° *honoris causa* : c'est la faculté même, sur la proposition de deux de ses membres, qui prend l'initiative de cette promotion et témoigne ainsi de son estime pour des travaux théologiques remarquables ou pour des services exceptionnels rendus à la religion ; il faut ici l'unanimité des suffrages ; les frais sont presque insignifiants.

En 1877, on mit au concours les sujets suivants : « 1° Quo sensu Paulus apostolus peccatum τῇ σάρκι inhabitare doceat examinatis recentiorum de ea re sententiis, dijudicetur. 2°. De relationibus inter theocratiam a Mose constitutam et hierarchiam ecclesiæ romanæ ita disputetur ut quid commune habeant et quid differant ostendatur. »

Un *séminaire* théologique divisé en plusieurs sections et dirigé par les professeurs, un *séminaire pédagogique* également présidé par un professeur, une commission d'examen pour la théologie, une autre commission scientifique pour *l'examen d'état* que doivent subir les étudiants, enfin une *association théologique* fondée en 1875 parmi les élèves de la faculté complètent cette remarquable institution (1).

11°. *Heidelberg*.

Cette faculté se compose de 5 professeurs ordinaires.

(1) La Faculté de Halle a dû sa grande renommée au docteur F. Aug. G. Tholuck, né à Breslau en 1799, professeur à Halle depuis 1825, mort en juin 1877, avec une célébrité bien méritée d'exégète, de moraliste, d'écrivain dogmatique et ascétique de premier ordre au point de vue protestant.

d'un professeur extraordinaire et de 2 *privat-docenten* dont 1 licencié. — Les études comprennent la dogmatique, l'histoire ecclésiastique, l'exégèse de l'A. T., celle du N. T. (2 cours), l'encyclopédie et la méthodologie.

En 1870-1871 il y avait encore près de 40 élèves ; dans le premier et le second semestre de 1875-1876, il n'y en avait plus que 9. C'est une école à peu près ruinée et qui, dans cette même année 1875-76, n'a conféré aucun grade.

La licence coute 300 marcs à Heidelberg ; le doctorat n'y est donné qu'*honoris causa*.

Sujets de prix pour 1877 : Étude sur l'ancienne et la nouvelle rédaction de la Confession d'Augsbourg.

Un *séminaire théologique* et une *association d'étudiants* en théologie se rattachent à la faculté.

12°. *Iéna.*

4 professeurs ordinaires, 2 professeurs honoraires, 2 *privat-docenten*. — Le programme annonce des leçons 1° de dogmatique (2 cours) ; 2° d'exégèse du N. T. (2 cours) ; 3° de morale et d'homilétique (2 cours) ; 4° d'exégèse de l'A. T. ; 5° d'histoire ecclésiastique (2 cours) ; 6° de catéchétique ; 7° d'histoire des dogmes.

Légère décroissance dans le nombre des étudiants, qui était de 72 et 66 dans les deux semestres de 1876-77.

Pour 1877, on a mis au concours la question suivante : « Traditio ecclesiastica, qua Joannes apostolus in Asiam provinciam venisse et usque ad Trajani tempora Ephesi ætatem egisse fertur, dijudicetur ; » le prix est de 150 marcs.

Trois *séminaires* : l'un, homilétique ; le deuxième, catéchétique ; le dernier, théologique. — Union académique d'élèves en théologie.

13° *Kiel.*

Cette institution a 5 professeurs ordinaires et 1 *privat docent* seulement licencié. L'enseignement porte sur l'exégèse de l'A. et du N. T., la théologie dogmatique et pratique, l'histoire de l'Église.

Les élèves étaient au nombre de 50 et de 47 pendant les deux semestres qui nous servent de termes de comparaison. Aucun n'a pris de grade en 1875-76.

Les frais de licence sont de 225 marcs : ceux de doctorat montent à 450 marcs.

La faculté de Kiel dirige un *séminaire homilétique*, un *séminaire catéchétique* et un *séminaire théologique* dont la dotation annuelle est de 600 marcs, consacrés à la bibliothèque et aux prix mis au concours.

14° *Kœnigsberg.*

L'enseignement théologique est donné ici par 5 professeurs ordinaires, dont l'un n'est que licencié, et par 1 professeur extraordinaire également licencié. Il porte sur l'exégèse de l'A. T. et du N. T., l'histoire ecclésiastique, la dogmatique, l'homilétique et la catéchétique.

44 élèves suivaient les cours en 1876-1877, et aucun n'a pris de grade. Les frais de licence sont de 20 ducats ; ceux de doctorat sont de 46 ducats. Pour devenir *privat docent*, il faut payer la moitié des frais de promotion si l'on est étranger à la faculté. L'examen d'agrégation coûte 30 thalers.

Tous les ans, il y a 3 prix de 50, de 35, et de 15 thalers ; le sujet de concours pour 1877 était le suivant : « De fontibus historicis quibus in Chronicorum libro conscribendo auctor usus fuerit, critice disquiratur. »

Il y a à Kœnigsberg, 4 *séminaires*, au sens déjà expliqué de ce mot : 1° séminaire théologique, 2° séminaire

polonais ; 3° séminaire lithuanien ; 4° séminaire homilétique et catéchétique ; de plus, une association théologique entre étudiants.

15° *Leipzig.*

La Faculté de théologie de Leipzig, une des mieux organisées de toute l'Allemagne, compte 7 professeurs ordinaires, 1 professeur honoraire, et 5 extraordinaires, Les leçons indiquées au programme concernent 1° l'homilétique et la catéchétique ; 2° l'exégèse de l'A. T.; 3° celle du N. T. ; 4° la théologie pratique et la pédagogie; 5° l'histoire ecclésiastique (3 cours); 6° la dogmatique (2 cours); 7° l'archéologie chrétienne.

338 élèves au 1er semestre de 1876-1877, 327 au 2me, forment encore un contingent respectable, mais qui diminue progressivement comme ailleurs. En 1875-1876, un docteur et un licencié ont subi leurs examens. Les frais de doctorat sont de 600 marcs. — Les professeurs de la faculté émargent au budget pour un total de 53,997 marcs. — De précieuses ressources financières et matérielles sont mises à la disposition des étudiants. Ils ont aussi un *séminaire pratique*, une association théologique (1846) et une union scientifico-théologique (1872.)

16° *Marbourg.*

4 professeurs ordinaires et 2 *privat-docenten*, dont 1 licencié. — Ils enseignent l'exégèse de l'A. T., celle du N. T., l'histoire de l'Eglise en général et celle du moyen-âge en particulier, la dogmatique et la théologie pratique.

52 et 49 élèves seulement pendant les deux semestres de 1876-1877.

A la faculté se rattache la commission nommée par l'Etat pour l'examen des candidats aux fonctions du mi-

nistère pastoral ; outre le président, la commission se compose de 3 membres qui interrogent sur la philosophie, la littérature et l'histoire.—Une autre commission examine les candidats au rabbinat.

17° *Rostock.*

La Faculté de théologie compte ici 4 professeurs ordinaires, enseignant à 24 ou 25 élèves l'exégèse de l'A. et du N. T., l'histoire des apôtres et de l'Eglise, enfin la dogmatique (2 cours). Point de promotions en 1875-1876. — Mentionnons au moins le *séminaire* homilétique et catéchétique, et *l'association* des étudiants en théologie (1863.)

18° *Strasbourg.*

Depuis la fondation, ou mieux, depuis la réorganisation de cette faculté protestante, environ 50 élèves sont groupés autour de 6 professeurs ordinaires, dont l'un n'enseigne pas, et de 3 extraordinaires.

Exégèse de l'A. T. (2 cours), exégèse du N. T., histoire de l'Eglise (2 cours), histoire des dogmes, dogmatique, encyclopédie théologique, archéologie hébraïque, tels sont les cours indiqués au programme ; rien de la théologie morale et pratique.

L'année 1875-1876 n'a vu aucune promotion. — La question mise au concours était « l'étude des rapports entre l'Eglise et l'Etat d'après les quatre principaux réformateurs ». — Pour 1876-1877 : « Exposition de la doctrine de l'Eglise protestante sur le *status integritatis.* »

La licence en théologie coûte 240 marcs et le doctorat 400. — Les professeurs reçoivent ensemble 45,000 marcs et quatre d'entre eux ont des prébendes et le logement gratuit à Saint-Thomas.

Il existe un *séminaire* pour la théologie systématique,

un autre pour la théologie pratique, et une société théologique. Il y a de plus un internat pour les étudiants en théologie (*Collegium Wilhelmitanum*), principalement pour ceux de l'Alsace-Lorraine ; la pension y est de 60 fr. par mois. Le surplus est fourni par des fondations et par des quêtes faites dans les temples.

A la Faculté de théologie se rattache aussi la commission d'examen pour les théologiens protestants de la confession d'Augsbourg : outre le président, cette commission a trois membres, dont l'un interroge sur la théologie scientifique, l'autre sur la philosophie, le dernier sur les matières de pratique. — Les étudiants ont aussi formé en 1876 une association académique de théologiens.

19° *Tubingue.*

A Tubingue, comme partout où il y a deux facultés de théologie dans la même université, c'est la faculté protestante qui a les honneurs de la préséance et probablement aussi les faveurs administratives. Celle-ci a 5 professeurs ordinaires, 1 professeur extraordinaire et 5 docteur *repetenten*. Le programme comporte la morale chrétienne, l'exégèse de l'A. et du N. T., l'histoire de l'Eglise et des dogmes, l'homilétique et la catéchétique.

Le nombre des élèves, surtout des étrangers, varie passablement d'une année à l'autre. En 1875-1876 il a été, au premier semestre, de 187, et de 215 au second.

Les honoraires dus aux professeurs par les élèves sont de 5 marcs pour les leçons d'une heure, de 6 marcs pour celles de 2 heures, de 9 marcs pour celles de 3 heures, 12 m. pour celles de 4 heures, de 15 m. enfin pour celles de 7 heures et au-dessus par semaine.

Deux sujets scientifiques ont été mis au concours pour 1876-77 : 1° les origines du Donatisme ; 2° la doctrine biblique du mal comparée avec les doctrines philosophi-

ques de l'optimisme et du pessimisme. — Deux sujets pratiques ont été également proposés : 1° homélie sur les versets 26-39 du ch. VIII des *Actes* ; 2° exposition catéchétique de *S. Matth.* XXIII, 6-12.

Un institut de prédication évangélique est placé sous la direction d'un professeur et d'un répétiteur.

20° *Zurich.*

Un petit nombre d'étudiants (21 et 17 pendant les deux semestres indiqués) reçoivent des leçons de dogmatique, d'histoire ecclésiastique, d'exégèse de l'A. T., d'exégèse du N. (2 cours), de théologie morale et pastorale, qui leur sont données par 6 professeurs ordinaires (l'un n'est pas gradué), et par 4 privat docenten dont 2 seulement sont docteurs, et dont l'un est pasteur anglican. Les membres de la Faculté dirigent un *séminaire* théologique.

21°

En dehors des Universités, et à l'état isolé, il existe une faculté de théologie protestante à Vienne ; mais nous n'avons point de renseignements sur son organisation.

§ II. — Facultés schismatiques.

1° *Berne.*

Oui, il y a à Berne, le croirait-on ? une faculté qui se prétend catholique ; née d'hier, elle est déjà bien vieillie et bien décrépite. Sur six professeurs ordinaires, elle a trois docteurs, et quels docteurs ! Guillaume de Champeaux en sait quelque chose. Parmi ces savants hommes, il y a un curé-évêque, et quel évêque ! Il a pour collègues deux de nos compatriotes, hélas !

Cette faculté a un programme : exégèse de l'A. T., exégèse du N. T. (cours épiscopal), théologie systématique (!), théologie pastorale, histoire de l'Eglise et dogmatique (Cf. Guillaume de Champeaux), encore histoire de l'Eglise.

Cette même faculté a débuté en 1874-1875 avec 9 élèves ; elle a progressé et comptait dernièrement 15 auditeurs, dont 2 étrangers. La licence leur coûtera 300 francs.

Que la Suisse est heureuse !

2° *Czernowitz.*

La faculté de théologie grecque-orientale de Czernowitz ne date que de 1875 et a succédé, pour sa dotation financière et pour son installation matérielle, à un séminaire depuis longtemps fondé. Elle est soumise à un certain droit d'inspection et de direction de l'archevêque schismatique de Czernowitz.

Les professeurs ordinaires doivent faire au moins neuf heures de classe et les professeurs extraordinaires au moins sept par semaine.

Au premier semestre de 1875-1876, on comptait 34 élèves roumains et 5 ruthènes ; au deuxième, un élève en moins.

4 professeurs ordinaires, dont 3 sont qualifiés de *protopresbyteri*, enseignent 1° la théologie pratique, 2° l'étude de la Bible (2 cours), 3° l'exégèse de l'A. T., 4° celle du N. T., 5° l'histoire ecclésiastique et le droit canon. — 2 professeurs extraordinaires, *prêtres séculiers*, enseignent 1° la dogmatique, 2° le droit canon grec-oriental. — Un *docent*, protopresbyter, fait un cours de catéchétique. — Les chaires de théologie morale et de langues orientales étant vacantes, la suppléance en est confiée à deux des

professeurs ordinaires. — Aucun membre de cette faculté n'est pourvu du titre de docteur ou de licencié.

3°

Berlin possède une haute école, une sorte de faculté, pour l'enseignement théologique du judaïsme. Mais cet institut est isolé de l'Université. Nous n'en connaissons point l'organisation.

Dr Jules Didiot.

QUESTION CANONIQUE.

CAS SPÉCIAL D'ÉLECTION DE VICAIRE CAPITULAIRE.

On nous demande la solution du cas de droit canonique suivant, et l'on nous prie de la faire insérer dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*.

« Un Evêque envoie sa démission au Pape ; le Pape accepte cette démission et écrit au démissionnaire qu'il lui laisse sa juridiction et l'administration du diocèse jusqu'à la prise de possession du futur successeur. L'Evêque démissionnaire meurt avant que son successeur soit nommé : le Chapitre est-il en droit de nommer un Vicaire capitulaire ; ou, ce qui est la même chose, la juridiction a-t-elle passé au Chapitre par la mort de l'Evêque démissionnaire ? »

L'honorable et docte consulteur (qui ne veut pas être nommé) croit qu'on en peut douter, et les raisons qui lui semblent autoriser ce doute sont exposées par lui en ces termes :

« Quand la démission d'un Evêque a été envoyée par lui au Pape et acceptée, cet Evêque a cessé d'être Evêque titulaire et d'occuper son siége : ce siége est bien réellement vacant ; il l'est lors même que le Pape laisse à l'Evêque démissionnaire l'administration de son diocèse, qui est alors, non son diocèse proprement dit, mais son *ancien diocèse*. Ce n'est donc plus comme Evêque titulaire qu'il gouverne, mais comme Administrateur apostolique. S'il vient à mourir avant d'avoir un successeur, le siége ne devient pas vacant à ce moment, puisqu'il l'était depuis le jour où sa démission avait été acceptée par le Pape. Si alors le siége ne devient pas vacant, pour

quelle raison la juridiction passerait-elle au Chapitre (1)? — Il semble que ce qu'il y aurait à faire en pareil cas serait d'avertir le Pape pour que Sa Sainteté nomme un autre administrateur ou permette au Chapitre de choisir un vicaire capitulaire. »

Ce raisonnement est-il bien concluant? Oblige-t-il à admettre la conclusion que son auteur en veut tirer ? — Quant à nous, notre avis est qu'il peut y avoir lieu d'en douter.

Sans vouloir nier que le siége d'un Evêque devienne vacant par sa démission lorsque le Souverain-Pontife l'a acceptée, même dans le cas où il lui en laisse l'administration, assertion néanmoins qui semblerait n'être pas à l'abri de toute contestation, puisqu'en laissant à cet Evêque toute l'autorité qu'il avait comme Titulaire, avec le pouvoir, sans doute, d'avoir des Vicaires généraux, et même de conserver ceux qu'il avait avant qu'il donnât sa démission, le Pape semble lui conserver son siége jusqu'à la prise de possession de son successeur ; ce n'est pas toutefois à ce titre que nous croyons pouvoir soutenir que le Chapitre est en droit de nommer un Vicaire capitulaire à la mort de ce Prélat démissionnaire.

Mais voici sur quoi nous croyons pouvoir étayer notre assertion.

Tout le monde convient que, quand un siége épiscopal vient à vaquer par mort, démission, destitution, etc., du premier Pasteur, le Chapitre, en vertu du décret du saint Concile de Trente (sess. XXIV, c. 16, *de Reform.*), est tenu, dans les huit jours qui suivent celui où il a acquis la connaissance de l'une de ces événements, de nommer un Vicaire capitulaire, et que c'est là, par conséquent, son droit, à moins que le Souverain-Pontife ne se le réserve à lui-même.

On convient également que le Chapitre a le même droit

(1) Quand le Vicaire Capitulaire nommé par le Chapitre vient à mourir ou donne sa démission, le siége ne devient pas vacant non plus, puisqu'il l'était au moment du décès, de la translation ou de la démission de l'Evêque opérée ou acceptée par le Pape, et cependant, de l'aveu de tous, le Chapitre peut lui donner un successeur. La raison ici alléguée est donc sans valeur.

lorsque le Vicaire capitulaire vient à mourir, ou à être dessaisi de ses pouvoirs d'une manière canonique.

Or, quand un Evêque démissionnaire, auquel le Pape a laissé l'administration de son diocèse jusqu'à la prise de possession de son successeur, vient à décéder, le siége est absolument vacant ; il n'y a plus personne pour l'administrer que le Chapitre ; c'est donc à lui que ce droit appartient, les saints Canons l'ayant ainsi établi pour le cas de vacance. Le Chapitre a huit jours pour remettre cette administration à un Vicaire, ainsi que le dit le Concile de Trente.

Ou il faut admettre qu'il en est ainsi, ou il faut dire que le St-Siége s'est réservé, pour ce cas, cette administration. Mais sur quoi se fonderait-on pour soutenir cette dernière assertion ? Où est le Canon, où est le Décret pontifical, où est la décision des Sacrées Congrégations qui en constate la certitude ou même la simple probabilité ? Nous ne trouvons nulle part l'existence d'aucune de ces pièces ; mais si, en effet, il n'en existe aucune, n'y aurait-il pas témérité à ne pas se conformer aux Canons bien précis qui réservent au Chapitre le droit d'administrer le diocèse en cas de vacance du siége épiscopal, et de remettre cette administration à un Vicaire capitulaire dans l'intervalle de huit jours, comme le prescrit le saint Concile de Trente ?

Mais, nous dit l'honorable confrère qui nous consulte, en laissant à l'Evêque démissionnaire l'administration diocésaine jusqu'à la prise de possession de son successeur, le Pape a suffisamment indiqué que, en cas de décès de cet Evêque, il entendait se réserver de pourvoir à ladite administration, si ce Prélat venait à mourir. — Si le Souverain-Pontife avait fait connaître qu'il entendait régler ainsi les choses, il n'y aurait pas d'objection à alléguer, nous en convenons. Mais s'il n'a rien dit à cet égard, pourquoi prétendre qu'il a eu nécessairement cette intention ? Est-il donc absurde, ou tout-à-fait improbable qu'il n'ait voulu que faire administrer en son nom le diocèse du vivant de cet Evêque démissionnaire pour des motifs dont Sa Sainteté est seule juge ? Et s'il n'existe pas de raison qui l'oblige à se défier de la sagesse du Chapitre,

pourquoi le Saint-Père lui retirerait-il le droit que les Canons lui attribuent dans le cas de vacance du siége épiscopal ? Y a-t-il lieu de supposer que le Chef de l'Eglise suspende sans raison l'exécution des lois établies par un Concile œcuménique ou par ses prédécesseurs ?

Mais, insiste notre vénérable consultant, l'intention du Souverain-Pontife de se réserver le droit de pourvoir à l'administration du diocèse dans le cas dont nous parlons, s'est manifestée dans une occasion bien mémorable, concernant un grand diocèse de notre France.

« On se rappelle, dit-il, que, sous la Restauration, le Pape Pie VII, voyant que le diocèse de Lyon était en souffrance, à cause de l'exil forcé de son Archevêque, déclara au Cardinal Fesch qu'il s'emparait de l'administration de son diocèse ; et il nomma un administrateur apostolique, Mgr de Pins.

« Le Cardinal Fesch étant mort en 1839, le Chapitre de Lyon se crut en droit de nommer un Vicaire capitulaire. Ce que voyant, Mgr de Pins se retira immédiatement à la Grande Chartreuse, après avoir envoyé au Pape sa démission, le priant de l'accepter. Mais le Saint-Père l'obligea à retourner à Lyon, lui disant : *C'est de moi que vous tenez vos pouvoirs ; ils vous restent tant que je ne vous les aurai pas retirés.*

« Pendant cet intervalle, le Chapitre avait eu la prudence de nommer Vicaire capitulaire Mgr de Pins, qui regarda, bien entendu, cette nomination comme nulle, et gouverna le diocèse comme Administrateur apostolique. Or, dans ce cas, le diocèse de Lyon était véritablement devenu vacant par la mort du Cardinal Fesch, et cependant la juridiction ne passa pas au Chapitre, pour cette raison que le Pape, qui s'en était emparé, ne s'en était pas dessaisi ; *à plus forte raison*, il doit en être de même à la mort d'un administrateur. »

Cet exemple est-il bien concluant et a-t-il de quoi nous forcer à abandonner notre thèse? — Nous ne le pensons pas. Le cas, on a dû facilement le remarquer, est bien différent de celui qui nous occupe. C'est un de ceux où souvent le Saint-Siége croit devoir intervenir pour lever des difficultés graves

qui ne pourraient l'être par d'autres voies. Les auteurs en citent d'analogues; et on peut voir dans M. Bouix (1) ceux qui sont allégués par Leurenius et Fagnan, et dont parle Boniface VIII dans le chap. *Si Episcopus, de suppl. neglig. Prælat.*, in-6°. Or, que le Saint-Père, en nommant un Administrateur dans un diocèse, entende lui conférer un pouvoir dont la durée subsiste tant qu'il ne jugera pas à propos de la lui retirer, cela se conçoit; mais qu'en le nommant il soit censé s'être réservé à lui-même le pouvoir qu'il lui a donné pour le cas où cet administrateur viendrait à mourir, nous ne voyons pas la nécessité d'admettre cette conséquence, vu surtout qu'il y a une corporation établie dans le diocèse avec les pouvoirs nécessaires pour cette administration. Nous sommes vraiment étonné qu'une personne aussi instruite et aussi judicieuse que l'est notre consultant trouve là un *a fortiori* pour faire admettre un pareille conclusion.

Après la citation du fait qui précède, notre honorable confrère demande « si, dans la supposition que Mgr de Pins fût mort avant le Cardinal Fesch, le Chapitre eût pu nommer un Vicaire capitulaire du vivant de l'Archevêque. » Evidemment non, croyons-nous pouvoir répondre, car le siége de Lyon ne devenait pas vacant par le décès de Mgr de Pins, puisqu'en ce cas le Cardinal Fesch n'était pas dépouillé de son titre et ne cessait pas d'être archevêque de cette cité. Ses pouvoirs, à la vérité, restaient suspendus; mais s'il ne les exerçait pas, c'était pour des motifs puisés dans des circonstances toutes particulières, et le Saint-Siége se les était réservés pour la même cause. Dans le cas au contraire qui est en discussion dans le présent article, c'est celui qui avait été réellement titulaire qui vient à mourir pendant son administration gérée au nom du Saint-Siége; et par conséquent, il n'y a pas plus de Titulaire que d'Administrateur apostolique, et le siége épiscopal est véritablement vacant, sans qu'on voie aucune raison pour laquelle le Souverain-Pontife se serait réservé l'administration du diocèse après ce trépas. Cette administration

(1) *De Capitulis*, p. 553-554.

doit donc revenir au Chapitre, le Droit canonique étant formel à cet égard pour le cas de vacance du siége épiscopal. Le Chapitre peut donc élire un Vicaire capitulaire dans la forme ordinairement usitée, et il en a incontestablemeni le droit.

Notre vénérable consultant n'est donc pas fondé à conclure, ainsi qu'il croit pouvoir le faire, « que, quand le Pape nomme un Administrateur apostolique, quoiqu'il ne lui délègue que l'exercice de la juridiction, il se réserve cette juridiction elle-même et dans sa nature d'une manière exclusive jusqu'à ce qu'il y renonce par un acte positif. » Nous croyons plutôt qu'il n'est censé se la réserver que pour la durée de l'administration qu'il confie, à moins qu'il ne donne positivement à connaître qu'il entend la garder jusqu'à la prise de possession du successeur.

CRAISSON,

Ancien Vicaire général.

LITURGIE.

—

LE RÉTABLISSEMENT DE LA LITURGIE ROMAINE DANS LES ÉGLISES DE FRANCE SOUS LE GLORIEUX PONTIFICAT DE PIE IX.

Depuis plusieurs années déjà, tous les diocèses de France, sans exception, suivent la liturgie romaine, et les anciennes liturgies françaises, si nombreuses il y a trente ans, ne sont plus qu'un souvenir dans l'histoire. Plusieurs diocèses avaient déjà repris la liturgie romaine avant 1850 : de 1850 à 1860, quarante-deux diocèses ont abandonné leur liturgie particulière ; depuis 1860, tous les autres diocèses sont rentrés dans l'unité. Voilà, on ne peut en douter, une des grandes gloires du Pontificat de Pie IX, déjà si fécond, comme le disait si bien un de nos vénérés collaborateurs.

Cette grande œuvre, aujourd'hui accomplie, ne l'a pas été sans quelques difficultés. Il en coûte souvent pour abandonner une situation dans laquelle on a longtemps vécu, et dont il ne semble ni nécessaire ni utile de sortir. Or, avant le moment où parurent les premières études sur la liturgie sacrée, tous les jeunes ecclésiastiques sortaient de nos séminaires avec un ensemble d'idées qui ne jetait aucun doute sur la légitimité des liturgies particulières : il était naturel qu'ils y fussent attachés, et fussent même identifiés avec elles.

Cet état de choses fait comprendre les ménagements dont l'autorité diocésaine a souvent usé en établissant la liturgie romaine. Les divers mandements qui furent publiés pour cet objet par Nosseigneurs les Évêques furent tous, sans exception, une affirmation pure et simple du retour définitif à la liturgie romaine. Quelques-uns, dans des instructions subséquentes,

ont indiqué les usages respectables dont ils se sont proposé de demander le maintien au saint Siége, et les ménagements transitoires dont le temps devait amener la suppression. Mais leur but a été de faire une œuvre définitive ; ils ont eu pour principe le rétablissement de la liturgie romaine, ils ont admis comme indiscutables les règles qu'elle renferme et les décisions de la S. C. des rites, dont ils n'ont cru avoir ni les attributions ni les pouvoirs. Les moyens qu'ils ont pris n'ont pas tous été les mêmes, ils ont différé suivant les circonstances ; mais tous ont porté un regard sur l'avenir de leurs diocèses. Il n'est aujourd'hui ni sans intérêt ni sans utilité de jeter les yeux sur cette grande œuvre, pour laquelle Nosseigneurs les Évêques ont eu à cœur d'entrer dans les intentions de l'illustre Pontife dont la mémoire ne s'effacera pas; de préciser le but qu'ils ont voulu atteindre, de chercher les moyens par lesquels le clergé français a dû et doit encore entrer dans leurs vues, d'examiner quelle est ici sa part ; de voir enfin comment il prépare et peut continuer à assurer l'avenir liturgique de la France.

§ I. — *But que Nosseigneurs les Évêques se sont proposé.*

Nosseigneurs les Évêques, comme l'attestent leurs mandements, n'ont pu se proposer d'autre but que celui d'établir la pratique de la liturgie romaine dans leurs diocèses d'une manière digne des lumières de notre clergé et de la foi éclairée des fidèles. Leur œuvre, qui ne peut s'accomplir sans la participation du clergé, doit être, de la part de celui-ci, une œuvre sincère et définitive, comme le retour même à la liturgie romaine. Nous allons indiquer brièvement comment elle peut être bonne, durable, et digne de nos lumières et de nos sentiments.

I. Comment l'œuvre peut être bonne.

Elle est bonne, si l'autorité peut être assez ferme pour qu'on n'abuse pas de sa tolérance, tout en conservant la douceur par laquelle elle se concilie la sympathie du clergé.

L'autorité doit nécessairement être ferme, et ne peut s'arrêter aux objections des uns, aux prédilections des autres : *Bonum ex integra causa ; malum ex quocumque defectu.* Elle doit pouvoir faire accepter à son exemple la liturgie romaine telle qu'elle est, par esprit de foi et d'obéissance. Une restriction ne serait autre chose que l'affirmation du principe contraire à celui que l'on veut consacrer. L'autorité ne peut transiger avec les principes et amoindrir la liturgie romaine par la conservation d'une partie de l'ancienne liturgie diocésaine ; elle ne peut permettre qu'on élude certaines prescriptions sous le prétexte qu'elles ne plaisent pas à tout le monde. Encore une fois, il ne s'agit pas de réviser et de réformer une liturgie diocésaine ; il s'agit d'appliquer à un diocèse une liturgie adoptée, orthodoxe et indiscutable, la liturgie romaine.

L'autorité, en second lieu, doit nécessairement conserver une grande douceur. Evidemment ici, comme partout ailleurs, elle a affaire à des esprits de diverse nature, et certaines mesures d'administration ne peuvent être abordées de front ni résolues par la violence. Elle doit prendre les hommes tels qu'ils sont, tout en faisant ses efforts pour les rendre ce qu'ils doivent être.

On peut avoir affaire à trois classes de personnes : les *romains*, les *prudents*, les *opposants*.

1° Les *romains*. Ce sont ceux qui, par esprit de foi et d'obéissance, par conviction profonde, acceptent purement et simplement la liturgie romaine comme la seule véritable et autorisée, et entendent garder l'intégrité des règles. Ils ne se croient obligés ni même autorisés à obéir à aucun ordre émanant d'une autorité inférieure à celle du saint Siége. Ils ne sont disposés à se rendre à aucune mesure dans laquelle ils verraient une violation certaine des règles liturgiques. Il est incontestable que ceux qui pensent ainsi sont dans la vérité, et l'exagération qu'on reproche à certains n'est pas là. Ils doivent être soutenus et encouragés ; avant tous les autres, ils ont un droit acquis aux égards et à la protection douce, mais ferme que toute autorité doit à la vérité.

2° Les *prudents*. Nous appelons ainsi ceux qui, tout en supportant assez volontiers la réforme liturgique, l'acceptent, pour ainsi dire, *sous bénéfice d'inventaire*, avec des mélanges et des tempéraments ; examinant librement des choses jugées, s'inquiétant peu des principes ; négligeant de les approfondir, ou par indifférence, ou pour les besoins de leur cause ; indulgents à leur goût particulier, comptant sur des concessions de complaisance à des faits accomplis. Que doit-on à ceux-ci, dont la bonne foi ne saurait être suspectée ? Les éclairer, examiner les tempéraments qu'ils proposent, les rejeter s'ils sont contraires aux principes, les discuter s'ils y sont conformes, les admettre s'ils sont équitables.

3° Les *opposants*. Les opposants étaient ceux qui ne voulaient pas du retour à la liturgie romaine. Que devait-on leur répondre, sinon que ce retour était décidé par l'autorité ?

On ne doit donc pas être surpris si Nosseigneurs les Evêques ont évité avec le plus grand soin d'infirmer en quoi que ce soit la liturgie romaine. Le plus petit inconvénient de ces tempéraments et de ces accommodements eût été de voir leur enseignement considéré comme sans autorité par ceux qui les auraient trouvés en contradiction avec les lois générales de l'Église. Il y en eût eu un plus grand dans la confusion qui aurait nécessairement résulté de l'interprétation particulière encouragée par les libertés du propre examen d'un chacun. On a voulu l'unité, on eût amené les plus déplorables contradictions.

II. Comment l'œuvre peut être durable.

Une seule observation prouve surabondamment que la stabilité ne saurait être dans la conservation plus ou moins déguisée des restes d'une ancienne liturgie diocésaine. On peut comparer ensemble les Cérémoniaux donnés à diverses époques dans plusieurs diocèses de France. Quand on sera convaincu des contradictions et des concessions, on pourra voir où l'on arrive en s'écartant de la vérité.

Une condition de stabilité est de ne pas trop user de cette maxime : *Lex non obligat cum tanto incommodo.* Cet *incommodum* est quelquefois factice, et on peut avoir à cet égard des renseignements sûrs en s'adressant, quand il y a lieu, à des ecclésiastiques d'un jugement droit et d'une bonne volonté incontestée. On sait qu'à Rome, quand on demande certains priviléges qui ne peuvent être octroyés, on répond toujours que la loi cesse d'obliger devant des inconvénients trop grands; mais on ne veut assumer aucune responsabilité. On sait aussi que ces inconvénients varient avec les temps et les lieux. Il ne faut donc pas se laisser influencer par des habitudes contractées. Si, dans telle église, la loi n'oblige pas, la même raison n'existe pas dans telle autre ; si, à telle époque, il se présente des difficultés, elles cesseront peut-être avant quelques années. Si l'on use d'épikies, ces épikies feront place à d'autres, et l'on verra continuer les changements dont nos églises de France ont été le théâtre pendant un si grand nombre d'années.

Une autre condition, bien comprise par nos Évêques, consiste à ne pas demander à Rome des indults de complaisance, des indults qui sont parfois accordés avec l'espérance que tôt ou tard on y renoncera, quand on aura étudié l'admirable ensemble du Cérémonial. Et c'est ce qui arriverait indubitablement, mais avec de nouvelles difficultés qu'on aurait créées.

III. Comment l'œuvre peut être digne de nos lumières et de nos sentiments.

A qui faut-il dire que la France, malgré ses humiliations et ses malheurs, a une position exceptionnelle dans l'Église ? Elle en est la fille aînée. Elle a, vis-à-vis de Rome, une *noblesse qui oblige,* qui l'oblige à être fidèle avec tout son cœur et tout son esprit. Il faut donc que, dans la pratique de la sainte liturgie, dont elle s'est un instant écartée, la France soit un modèle pour tout l'univers catholique. La France ne peut pas rétablir la liturgie romaine à moitié, s'exposer à des blâmes, encore moins donner de mauvais exemples.

Le premier moyen à prendre a été l'objet spécial de la sollicitude de plusieurs Évêques. Il consiste à former, dans le clergé d'un diocèse, et spécialement dans le jeune clergé, un esprit liturgique, et à rendre à la liturgie sa véritable place. La liturgie est la vie de l'église ; elle a ses principes, dont la connaissance est nécessaire pour diriger la pratique. Ces principes, il faut d'abord les inculquer dans les séminaires, par un cours de liturgie pratique bien fait, et une exécution irréprochable du cérémonial. On a préparé ainsi l'avenir liturgique dans plusieurs diocèses.

De plus, on a fait entrer des questions liturgiques dans les conférences ecclésiastiques. La science liturgique s'étend aussi aux prêtres plus âgés.

Par suite de cette étude, on voit disparaître d'eux-mêmes un grand nombre d'abus dont la suppression est un très-grand sacrifice quand on n'en comprend pas les motifs. La chose est évidente. Mais, pour prendre deux ou trois exemples entre mille, on peut se contenter de dire que, si la science liturgique eût été cultivée parmi nous, jamais on n'eût souffert le bouleversement du chœur qui, au siècle dernier et dans le courant de celui où nous vivons, a rendu plusieurs cathédrales impropres à la pratique régulière des cérémonies. Il en est aujourd'hui trois, à notre connaissance, que l'on rétablit, avec des frais considérables, dans l'état où elles étaient avant la révolution liturgique. Jamais un ecclésiastique qui a étudié la liturgie, et en a, par conséquent, l'amour et l'estime, ne laissera construire des chœurs où l'observation des règles est impossible. On peut dire la même chose des autels et de tout le mobilier d'une église. Faut-il rappeler ces ostensoirs modernes que la main d'un homme est impuissante à porter en procession ou à exposer à la vénération des fidèles ? ces encensoirs de parade à chaînes polymétriques, qui ne contiennent ni charbon, ni encens, et semblent tromper à la fois le Dieu qu'on adore et les fidèles qui prient ? La liturgie romaine n'eût jamais toléré de pareils abus, et son adoption est une garantie contre les surprises de l'erreur.

La liturgie romaine a donc dû être rétablie par nos Évêques dans sa pureté, avec tout l'éclat dont elle est suscepti-

ble, et suivie par tous les membres du clergé avec l'intelligence qui le caractérise.

Si, en tolérant par le silence ce qu'il serait trop difficile de supprimer immédiatement, on maintient la règle; et si, en même temps, par des cours de liturgie bien faits et une pratique très-exacte de nos saintes cérémonies dans les séminaires, par des conférences liturgiques établies parmi les membres du clergé, on inculque les vrais principes, la restauration est complète au bout d'un certain nombre d'années. Il en est ainsi de toutes choses. Il en est de même à plus forte raison, de la liturgie. Nous disons à plus forte raison, car on revient à la vérité: la vérité est une puissance qui a toujours le droit de se faire voir et accepter.

§ II. — *Manière d'opérer le changement de liturgie dans un diocèse.*

Le rétablissement de la liturgie romaine en France est un fait accompli. Mais était-il à propos de le faire brusquement et radicalement? Ou bien devait-on marcher pendant quelque temps dans une voie mitoyenne pour préparer les esprits ?

Cette question est complètement administrative. L'autorité diocésaine a jugé, suivant les circonstances de lieux et de personnes, du moyen qui a dû être employé. Nos Évêques n'ont pas tous procédé de la même manière, et jamais le souverain Pontife n'a cru devoir intervenir dans cette question. Chacun de ces deux moyens a ses avantages et ses inconvénients. Le premier, qui présente les inconvénients qu'apporte toujours avec elle une transformation brusque et inattendue, tranchant impitoyablement avec des traditions établies, a aussi ses avantages. Il règle le présent et l'avenir; il est plus logique que le changement à terme et n'est guère plus difficile. En effet, dans l'espèce, le changement des cérémonies suit le changement des prières et en paraît le complément obligé : l'élan est donné, les froissements de certains sont bien compensés par le sacrifice généreux du plus grand nombre et par l'établissement immédiat et durable de

l'unité, sans qu'aucune porte soit ouverte à la discussion. Le changement à terme ménage des susceptibilités respectables et donne le temps de se reconnaître. Mais il ne règle ni le présent ni l'avenir, et peut faire croire à certains que la liturgie romaine admet les tempéraments qui sont provisoirement tolérés. Comme, dans bien des esprits, les règles liturgiques sont purement disciplinaires, tout le monde ne voit pas qu'il s'agit ici d'une mesure administrative motivée par les circonstances, mais qui ne doit et ne peut être toujours maintenue.

Nosseigneurs les Évêques ont pesé ces raisons, et après s'être rendu compte de la disposition des esprits, ont opté pour un de ces deux moyens. Plusieurs ont obtenu du saint Siége une autorisation spéciale pour conserver pendant quelque temps plusieurs usages qu'il était plus difficile de détruire immédiatement, et pour prendre les moyens de mieux assurer l'avenir liturgique de leur diocèse.

§ III. — *Comment assurer l'avenir liturgique d'un diocèse.*

Pour assurer l'avenir, il faut marcher droit au but. et ne tenir aucun compte des préventions. Ce sont les préventions qu'il s'agit de dissiper. Ce sont elles qui, en tenant les esprits dans une demi-obscurité, sont la cause de bien des maux. Elles font hésiter les gens de bien, arrêtent les timides, et font marcher les prudents à tâtons. Pour obéir aux préventions, par crainte surtout de les heurter de front, on reste entre le bien et le mal, les années se passent, le provisoire s'éternise, et rien ne se fait. Bénis soient souvent les utiles imprudents qui déblaient le chemin des préventions, et les imprévoyants qui n'en ont aucun soin !

C'est pour donner satisfaction à ces préventions que, dans plusieurs diocèses, en rétablissant la liturgie romaine, on a publié des livres diocésains dans lesquels on a conservé un certain nombre de pratiques inconciliables avec la liturgie romaine. C'est sur ces bases que furent composés les Cérémoniaux de Saint-Flour et de Coutances. Le premier fut publié en

1855, et la *Revue théologique* (février 1857) fait remarquer que la seule inexactitude est la qualification de romain. Il n'est plus en usage aujourd'hui dans ce diocèse. Le second parut en 1861 ; comme on le voit 1re série, t. IV, p. 581, l'auteur s'écarta, sans le vouloir, de la pensée de son Evêque, et y inséra beaucoup de règles qui n'étaient point en harmonie avec la liturgie romaine. C'est ce qui est arrivé dans beaucoup d'opuscules publiés pour faciliter le retour : les ecclésiastiques qui les ont rédigés n'avaient ni fait des études liturgiques assez approfondies, ni acquis une expérience suffisante de la pratique de la liturgie romaine pour réaliser d'une manière satisfaisante le but qu'ils s'étaient proposé. En examinant de près plusieurs de ces opuscules, un esprit malveillant pourrait croire que leurs auteurs ont eu pour unique but d'amoindrir les prescriptions liturgiques. Il faut convenir qu'un grand nombre d'entre eux, composés avec les meilleures intentions, contiennent des choses illégales. Quel a été le résultat de ces publications ? Il était facile à prévoir. La division s'est mise parmi les fidèles observateurs de la liturgie romaine: les uns ont tenu bon, les autres ont fait des concessions. Les tièdes et les opposants n'ont observé ni les règles de la liturgie romaine ni celles du directoire, au moins dans les cas difficiles ou douteux. Chacun a suivi sa liturgie particulière. On s'explique ainsi comment, dans certaines églises, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, l'ancien Cérémonial diocésain a été conservé après le rétablissement de la liturgie romaine : les prières et la couleur des ornements sont les seuls points où l'on se conforme aux règles de la liturgie. Nécessairement, les prêtres instruits n'ont pas pu entrer dans cette voie, les fidèles ont fait des comparaisons, et la situation est devenue plus difficile.

Qu'on examine un peu ce qui s'est passé dans la restauration liturgique en France, et on jugera du sort qui est réservé à toute œuvre qui n'est pas purement romaine. Que reste-t-il aujourd'hui du *Manuel des cérémonies romaines*, excellent livre d'abord, mais dans lequel, par la suite des temps, on avait accommodé les cérémonies romaines à la française ? Cet ouvrage, plus complet que celui de l'abbé

Favrel qui parut en 1847, a tellement été effacé par celui-ci, qu'en 1849 il n'en était plus question, malgré la supériorité de l'édition publiée en 1846. On peut en dire autant de Favrel, et aujourd'hui on est tout surpris, en ouvrant la première édition, d'y voir consignés certains usages spéciaux au diocèse de Langres, que l'auteur dut faire disparaître dans sa deuxième édition. Que reste-il aujourd'hui de la fameuse polémique engagée par D. Guéranger, sinon son triomphe sur toute la ligne ? Que restera-t-il, dans un certain nombre d'années, de ces Bréviaires et de ces Missels qu'ont fait l'admiration d'un siècle entier?.. Nous voyons ce qu'ont pensé sur ces questions les esprits les plus solides, ce qu'en ont dit Nosseigneurs les Évêques dans les mandements publiés par eux pour le rétablissement de la liturgie romaine ; on voit clairement que cette liturgie est un propriétaire rentré dans son domaine. Si, par suite de quelques difficultés, il ne peut y rentrer immédiatement d'une manière complète, cela doit cependant arriver. Il n'y a donc pas lieu d'y poser des obstacles, et il est encore plus regrettable de laisser des traces d'une acceptation peu généreuse de ces rites vénérables.

Il ne faut donc pas l'oublier. *A priori*, les ecclésiastiques, et en particulier ceux qui sont préposés au soin des églises, sont, en union avec leur Évêque, par eux-mêmes ou par ceux qu'ils ont chargés de veiller à l'éxécution des cérémonies, les protecteurs et les gardiens de la liturgie romaine, ou en d'autres termes, de la liturgie de l'Eglise catholique. *A posteriori*, les faits prouvent que tout ce qui a été essayé en dehors de la liturgie a fait fausse route et amené des résultats diamétralement opposés à ceux qui devaient être obtenus. Pour servir les vrais intérêts de l'Eglise, toute œuvre ayant pour but de contribuer à la restauration liturgique doit donc être en tout point conforme à la loi : aucune désobéissance, même légère, ne peut être légitimée. C'est ainsi que nos Évêques l'ont entendu, et ils attendent de nous tout ce qui est nécessaire de notre part pour maintenir une réputation intacte, encourager les bons, et en augmenter tous les jours le nombre.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Affaires du diocèse de Reims. Condamnation de l'Œuvre apostolique.*

Jam ab anno 1868, in quo præsens controversia fuso calamo agitata hinc inde fuerat, Sacer Concessus Negotiis et Consultationibus Episcoporum et Regularium præpositus, hac super re suam protulit sententiam sub die 3 julii anni 1868; neque solum translationem adprobavit sacerdotis Maurice, qui Parochus tunc temporis erat ad nutum amovibilis, sed ea quæ Emus D. Cardinalis Archiepiscopus Gousset decreverat quoad Presbyterum Jullion, et ipse decrevit; adeo ut omnia viderentur ex bono et æquo composita, resque ad exitum perducta, præsertim cum nemo ex contendentibus ab judicato recedere amplius posset.

Nihilo tamen secius, anno 1870, Sacerdos Defourny in lucem edere minabatur opusculum, quo causam Maurice in integrum restitutum iri affirmabat; sed hujusmodi opusculnm typis committere ausus postea non fuit, in eam forsitan spem evectus, fore ut præstantissimus Archiepiscopus Langenieux certamen redintegraret, etiamsi quæstio in rem judicatam jampridem transisset; sin minus sese interponeret, quominus a S. Sede Societas adprobaretur *Operæ Apostolicæ*, supra quam, ab anno 1870, multa et varia documenta allegationesque ad hunc ipsum S. Ordinem transmissæ fuerant.

In hisce Sacerdos Ludovicus Jullion, auctor operæ de qua est sermo, finem Societatis eum esse ostendebat : « 1° Pueros, et puellas præsertim pauperes in timore Dei educandi. 2° Adolescentes ad Altaris ministerium informandi. 3° Evangelicæ prædicationi præcipue in Missionibus vacandi. 4° Injurias SSmis Jesu et Mariæ Cordibus illatas perpetua SSmi Sacramenti adoratione reparandi. 5° Vota perpetua Castitatis, Obedientiæ, et Paupertatis emittendi. 6° Carnem castigandi per observationem strictam Regulæ Sacrorum Cordium Jesu et

Mariæ. 7° Omnibus operibus misericordiæ tam spiritualis, quam corporalis, quæ ex circumstantiis et ex judicio Ordinariorum et superiorum nostræ congregationis necessaria, aut saltem perutilia et possibilia videbuntur, incumbendi.

« Omnes utriusque sexus, qui nostras partes sequuntur, in tres categorias distribuuntur. »

Ad rem assequendam, votisque suis satisfaciendum, præfatus operæ institutor duas præcipuas rationes adferebat, ob quas Societatem illam rejiciendam minime esse arbitrabatur : 1um quod in diœcesi Rhemensi, Sancta Sede inconsulta, plures extabant Congregationes a civili Potestate adprobatæ ; 2um quod Romani Pontificis privilegia, seu prærogativæ neque in sacris Concionibus, neque in Catechesi pueris tradenda more Catholicorum exponebantur.

Hic Sacer Ordo, re penitus expensa, causaque perspecta, ad Archiepiscopum Rhemensem primitivas preces remisit pro informatione et voto, eique præcipiebat, ut referret « ubi et « quando dicta Congregatio erecta fuit, quisnam sit ejus sco- « pus, seu finis ; quot domos habeat, et in quibus diœcesibus ; « an, et a quibus Episcopis approbata fuerit, transmissis ad « hanc S. Congregationem enunciatæ approbationis, ac sin- « gulorum Episcoporum commendationis Literis. Referat in- « super quodnam sit ejus regimen, quænam statuta, quot nu- « mero Alumni ; an hi vota emittant, et in communi vivant, « et a quibus superioribus regantur ; a quo orator Jullion « missionem, seu mandatum habeat, et superioritatem acce- « perit ; quæ sit ejus vita, fama et mores. Referat tandem an « eadem Congregatio constet etiam Sororibus ; et an ipsæ pa- « riter in communitate vivant, vota emittant, et a quibus de- « pendeant. Latere Amplitudinem Tuam non debet ab Ora- « tore fuisse exhibitas Regulas Congregationis SS. Cordium « pertinentes ad Congregationem, quam appellant de *Picpus*, « quæ Regulæ causam dederunt dissidiis in memorata Con- « gregatione, ac proinde reformatæ fuerunt a S. Sede, nec « omnes huic reformationi acquieverunt ; ita ut nonnulli vel- « uti per Schisma ad primitivas Regulas redire contendant. « Quodque majus est Congregationes mixtæ seu Instituta du-

« plicia, quæ constant fratribus et sororibus, in præsens ob « enatos abusus non amplius approbari solent. Nec silentio « prætereundum est, eos, qui regulæ reformatæ a S. Sede « pro Congregatione de *Picpus* se submittere noluerunt, pro- « hibitos fuisse ne efformare valerent alias communitates at- « que familias, non solum sub nomine Congregationis SS. « Cordium, sed etiam sub aliis quibuscumque titulis et nomi- « nibus, ac etiam mutato habitu ac locis ; et insuper prohibi- « tos, ne novitiatum ullum efformarent. Quibus ita se haben- « tibus investigandum magnopere est, utrum societates, « domus, familiæ, quæ nunc in unam Congregationem con- « jungi ab oratore Jullion petuntur, ad eas pertineant, vel ab « eis originem repetant, quæ a S. Sede reprobatæ fuerunt. »

Interea temporis vehementissimæ preces, ac programma quoddam, doctrinis refertum, pietatem et religionem redolens, oblatum humiliter fuit Summo Pontifici, qui etiamsi Apostolica Benedictione Oratorem donasset, nihilominus Societas ipsa adprobata nunquam fuit, atque tot, tantisque curis studiisque neglectis, Jullion cunctos Archiepiscopos, præsertim *Emum Gousset*, semper expertus fuit adversarios.

Ita tunc sese habebat res, cum diœcesim illam regendam suscepit præsens Archiepiscopus Langenieux; et uti erat suspicandum, pristinæ sedatæque controversiæ excitatæ iterum fuerunt; nam novi Successoris occasionem nacti, ad Eum detulerunt controversias illas finem habituras, ubi Literæ commendatitiæ traderentur Sacerdoti Jullion, quemadmodum apparet ex memoria « *Mémoire explicatif* » Parochi Defourny.

Novus Pastor cum tunc S. Visitationem in sua diœcesi perageret, multa audivit a Parocho Defourny adversus suos Prædecessores, et cognoscere forsitan cupiens, essetne ita res, ut Defourny prædicabat, DOCUMENTA ad *Operam* illam *Apostolicam* quæ pertinebant, quæque Romam missa dicebantur, exquisivit. Aliunde tamen nullam præ se curam ferebat Jullion pro obtinenda Ecclesiastica adprobatione, propterea quia *Opera Apostolica* haud aliter instituta tunc fuerat, nisi tanquam Societas Civilis.

Interim in Archidiœcesi Rhemensi, exeunte anno 1876, pervulgari cœperunt multa exemplaria cujusdam opusculi cui titulus : « *Affaires du diocèse de Reims. Mémoire explicatif demandé par Son Exc. Monseigneur Langénieux, Archevêque de Reims, à M. Defourny, curé de Beaumont, membre de la Société de l'Œuvre apostolique.* »

Archiepiscopus, ut summam agnovit opusculi, quod multis ante mensibus huc illuc circuibat, die 28 Octobris anni supradicti, statim ad Defourny epistolam misit eum admonens, opusculum illud falsum esse mandato et desiderio ipsius conscriptum fuisse, nec unquam se certiorem fieri voluisse de re obsoleta jam et confecta.

Inde factum est, ut Parochus Defourny a citata epistola diei 28 Octobris ad hunc S. Ordinem provocaret. Sicque Archiepiscopus, qui retractationem a Defourny postulaverat, tanquam reus in jus vocatus fuit ; immo auctor ipse primæ Memoriæ, ineunte anno 1877 novum evulgavit opusculum, ubi mandatum ab Illmo ac Rmo Archiepiscopo acceptum confirmabat, qui demum pro tanta Defourny temeritate et audacia haud diutius sibi tacendum existimavit ; atque ita se gessit, ut ad hunc Sacrum, Amplissimumque Consessum memoriam miserit, qua enixe apprecabatur : 1° Ut Defourny publice mentitum fuisse declararetur, quippe qui opusculum « *Mémoire explicatif* » Archiepiscopi mandato et voluntate conscriptum fuisse asseveravit, nec satis habuit Archiepiscopalem dignitatem in discrimen vocasse, quin et Cleri bonorumve odio exponere non dubitavit. 2° Ut duo libelli « *Mémoire explicatif* » et subsequens « *Incident* », cum gravia et turpia probra redderent non minus contra semetipsum quam contra duos suos Prædecessores, Vicarios generales, Consiliarios Archiepiscopales, et Canonicos Metropolitanos, atque adeo ad scandalum reparandum, justamque in eum pœnam irrogandam, præciperetur Parocho Defourny ut illatas injurias revocaret et opuscula supprimeret : demum ut *Opera*, quam *apostolicam* nuncupant, severissime damnarentur.

Post hæc pro controversia confestim definienda cum reiteratæ preces darentur, hujus S. Congregationis Moderatores

rem totam ad generalem Conventum discutiendam ac definiendam remiserunt, mensis unius spatio, juxta solitum, partibus præstituto ad ulteriores, si vellent, rationes deducendas.

Hoc statuto et peremptorio tempore jure transacto, Defensor Rmi Archiepiscopi, simul et Patronus Parochi Defourny ejusque consortis Jullion, dubia de more concordarunt.

Insuper ad Curiæ Archiepiscopalis et ad Sacerdotum Defourny et Jullion jura protuenda, allegationes satis amplæ et extensæ una cum tribus distinctis Summariis distributæ Emis ac Rmis Patribus rite ab ipsis defensoribus fuerunt.

Emi vero ac Rmi hujus S. Ordinis Patres, omnibus mature perpensis, hanc, pro eorum prudentia, consilio et æquitate, *resolutionem* emiserunt.

In Congregatione generali habita in Palatio Apostolico Vaticano ad Emis et Rmis Patribus S. Congregationis Episcoporum et Regularium sub die 28 Septembris 1877 proposita fuit causa = RHEMEN = Super Reclamationibus, et Societate quam nuncupant *Œuvre apostolique* = cum Dubiis = 1. *Se Monsignor Langenieux, Arcivescovo di Reims, abbia o no domandato al Defourny una memoria relativa all' affare di Neuvizy nel caso?*

— 2. *Se e come consti delle calunnie, et delle ingiurie di Defourny negli opuscoli* Mémoire Explicatif *ed* Incident *a carico di Monsignor Arcivescovo di Reims, et dei due suoi Predecessori, dei Vicarii Generali, dei Consiglieri Arcivescovili, e dei Canonici della Chiesa Metropolitana, in guisa che sia luogo alla ritrattazione, alla soppressione degli opuscoli, ed alle pene canoniche nel caso?*

— 3. *Se debba condannarsi la Società dell' Opera Apostolica di Reims, e nelle altre Diocesi, ordinandone la soppressione nel caso?*

Emi Patres, referente Eminentissimo Sbarretti Ponente, re mature perpensa, ad proposita dubia rescripserunt. — Ad 1um reformato dubio = « *Se consti che monsignor Langenieux, Arcivescovo di Reims, abbia o no domandato al Defourny una memoria relativa all' affare di Neuvizy nel caso? — Negative.* =

Ad 2um *Affirmative*, et locum esse retractationi etiam per ephemerides, et suppressioni librorum de quibus in casu. Quod si, elapso mense, non paruerit, *ipso facto suspensus* maneat a Divinis.

— Ad 3um Societatem, de qua agitur, non posse approbari, et ideo esse supprimendam. Imposito super his quæstionibus silentio.

Et facta de præmissis eadem die SSmo Domino Nostro Pio IX fideli relatione ab infrascripto Dno Secretario enunciatæ Congregationis, Sanctitas Sua ejusdem S. Congregationis Resolutionem in omnibus benigne approbavit, et confirmavit. Datum Romæ ex Secretaria præfatæ S. Congregationis hac die 21 januarii 1878.

I. Card. Ferrieri, Præf.

Loc † sig.

† A. Archiepiscopus Myræ Secret.

(Rhemen. *Super reclamationibus et Societate quam nuncupant* Œuvre apostolique.)

II. — *Usage de la langue russe dans la liturgie catholique. Décret du S. Office.*

Beatissime Pater,

Fautores schimatis ex aliquot annis omni contentione inducere conantur linguam Russiacam in publicum cultum divinum Ecclesiarum Catholicarum ritus latini in Provinciis Poloniæ, Lithuaniæ, aliisque Imperio Russiaco subditis. Innovatio autem hactenus quidem in eo consistit, quod in illis partibus Sacræ Liturgiæ et administrationis Sacramentorum, quæ cultus suppletorius appellatæ ex immemorabili consuetudine hucusque peragebantur lingua Polonica, nunc pro Polonica iidem schismatis fautores substituere conantur linguam Russiacam non sine gravi Catholicæ Fidei discrimine ac maxima fidelium perturbatione et offensione.

In hisce angustiis plures Sacerdotes ac laici Ecclesiæ Catholicæ filii, ut suæ aliorumque plurimorum conscientiæ consulerent, ad S. Apostolicam Sedem confugerunt, ab ea opem

ac lumen impetraturi. Unice ergo ad Sanctæ Religionis Catholicæ, quam a majoribus acceperunt conservationem, et ad conscientiarum securitatem, iidem Sacerdotes ac fideles humillime imploraverunt declarationem sequentium quæstionum.

I. Utrum in cultu suppletorio quem dicunt, pro lingua Polonica, quæ ex immemorabili consuetudine in usu est, absque S. Sedis auctoritate substituere linguam Russiacam licitum sit?

II. Utrum Sancta Sedes hujusmodi substitutionem linguæ Russiacæ toleraverit vel tolerare censenda sit?

Feria IV, die 14 Julii 1877.

In Congregatione Generali S. Romanæ et Universalis Inquisitionis habita coram Emis ac Rmis DD. S. R. E. Cardinalibus Generalibus Inquisitoribus, propositis suprascriptis dubiis, iidem Emi ad Rmi DD. decreverunt : Ad primum et secundum : *Negative.*

A. Jacobini, *Assessor S. O.*

L † S.

J. Pelami, *S. Rom. et Univ. Inquis. Notarius.*

III. — *Prêtre tertiaire de l'ordre de S. François. Office et calendrier. Décision de la S. C. des Rites* (Galliarum).

Quum Sacrorum Rituum Congregationi sequens dubium pro opportuna solutione propositum fuerit, nimirum : « Sacerdos Tertiarius Ordinis Sancti Francisci qui, nullius ecclesiæ servitio specialiter addictus, uti potest privilegio sese conformandi kalendario Franciscano pro recitatione divini Officii et Missæ celebratione, juxta Decretum Sacrorum Rituum Congregationis diei 7 augusti 1694, potestne, quoad Officium et Missam, celebrare festum kalendarii suæ diœcesos, si hoc festum est magnæ devotionis, v. g. festum omnium Sanctorum diœcesis, vel Patroni civitatis natalis, prouti habetur in proprio diœcesano? Et Sacra eadem Congregatio rescribendum censuit : *Negative*, nisi agatur de iis festis diœceseos quæ etiam Religiosis præfati Ordinis Minorum Sancti Francisci te-

nore ipso specialium Rubricarum aut Decretorum præscripta sunt.

Atque ita rescripsit die 19 Junii 1877.

Aloisius episcopus Sabinen. card. Bilio
S. R. C. Præfectus.
Placidus Ralli, S. R. C. Secretarius

Loco ✝ Sigilli.

IV. — *Indulgence accordée à ceux qui prient devant une image du Sacré-Cœur* (Parisien.).

Decretum. Summus Pontifex Pius VI per rescriptum datum Florentiæ die 2 Januarii 1792 concessit Indulgentiam septem annorum totidemque quadragenarum christifidelibus, qui cum debitis dispositionibus : « Templum, Oratorium seu altare « ubi Sacra Cordis D. N. J. C. imago publicæ venerationi, de- « centi forma quæ convenit, ut moris est exposita habeatur, « pie visitaverint, nec non per aliquod temporis spatium juxta « mentem S. S. Deum oraverint. »

Hinc Rev. P. Ramière Soc. Jesu S. Congregationi Indulgentiis SSque. Reliq. præpositæ infrascriptum proponit dubium.

Utrum Redemptoris imaginibus in quibus SSmi. Cordis imago extrinsecus non appareat, applicari possit concessio Indulgentiæ a sa. me. Pio VI facta pro qualibet oratione quæ fiat coram Imagine aliqua SSmi. cordis Jesu publicæ venerationi exposita?

Emi Patres in Congregatione generali habita in Palatio Apostolico Vaticano die 14 Decembris 1877, auditis Consultorum votis, rebusque mature perpensis, responderunt : *Negative.* Et facta de præmissis relatione Smo D. N. Pio Papa IX ab infrascripto Secretario in audientia habita die 12 Januarii 1878, Sanctitas Sua resolutionem S. Congregationis approbavit.

Datum 12 Januarii 1878.

A. Card. Oreglia a S. Stephano Præf.
A. Panici Secr.

V. — *Conditions à remplir pour gagner les Indulgences. Temps. Réitération des œuvres.* (S. C. I., *in* Geneven.)

DECRETUM. — Gaspar Mermillod, Episcopus Hebron. et Vicarius Apostolicus Genevensis, infrascripta dubia ad hanc S. Congregationem Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositam transmisit.

1. Utrum, nisi aliud expresse habeatur in indultis, Indulgentiæ lucrandæ incipiant a media nocte, an vero a primis Vesperis?

2. Utrum si quis utens recenti privilegio confessionem et communionem pridie ejus diei peragat, cui affixa est Indulgentia, etiam reliqua opera præscripta pridie fieri, adeoque pridie etiam Indulgentia lucrifieri possit?

3. Utrum si eidem pio operi quod a fidelibus iterari non potest variis titulis Indulgentiæ adnexæ sunt, possint omnes lucrifieri?

Emi Patres in Congregatione generali habita in Palatio Apostolico Vaticano die 14 Decembris 1877, auditis consultorum votis, rebusque mature perpensis responderunt :

Ad primum — *A media nocte ad mediam noctem.*

Ad secundum — *Negative.*

Ad tertium — *Affirmative, dummodo opera injuncta vere iterari nequeant vel non soleant, sicuti confessio, nisi sit aliunde necessaria.*

Et facta de præmissis relatione Smo D. N. Pio PP. IX ab infrascripto Secretario in audientia habita die 12 Januarii 1878, Sanctitas Sua resolutionem S. Congregationis approbavit. Datum Romæ ex Secretaria ejusdem S. C., die 12 Januarii 1878.

A. Card. OREGLIA A S. Stephano. Præf.

A. PANICI Secr.

BIBLIOGRAPHIE.

—

La Bible et les découvertes modernes en Egypte et en Assyrie, par F. Vigouroux, prêtre de S. Sulpice, avec des Illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, architecte. — Paris, Berche et Tralin, 1877, 2 vol. in-12

Nous venons bien tard peut-être parler d'un ouvrage qui est entre toutes les mains et auquel la plupart des *Revues* françaises ont prodigué à l'envi les plus légitimes éloges. Nous le louerons à notre tour, sans avoir à faire la moindre réserve : ce sont même ses qualités nombreuses qui ont été cause du délai que nous avons apporté à en rendre compte. Nous y avons rencontré à chaque page tant de richesses, tant de beautés sérieuses, que, nous oubliant, nous n'avons pensé qu'à en jouir pour nous-même. Qu'on veuille bien nous pardonner cet égoïsme !

« Je ne crains pas de dire, lisons-nous dans une lettre de félicitations adressée à l'auteur par S. G. Mgr l'Évêque de Rodez, que cet ouvrage est une des plus importantes publications que la France ait produites, dans notre siècle, sur les livres saints et sur les fondements historiques de la Révélation » (t. I, p. 5). Voilà certes une assertion bien louangeuse, et pourtant, elle n'exprime qu'un jugement tout-à-fait impartial, que des critiques protestants ont très-ouvertement et très-loyalement partagé.

Le premier volume commence par une *Esquisse de l'Histoire du rationalisme en Allemagne* (p. 5-114). « C'est, dit encore Mgr l'Evêque de Rodez (p. vj), un exposé méthodique, précis et lumineux de toutes les tentatives entreprises successivement contre les livres sacrés. » Elle est tracée de main de maître, le philosophe, — car nous croyons savoir que M. l'abbé Vigouroux a enseigné la philosophie avant d'être professeur d'Écriture sainte,— le philosophe prêtant main forte à l'exégète pour remonter jusqu'aux sources de l'erreur et pour suivre le sophisme pas à pas jusqu'à ses dernières évolutions. Cette Introduction n'est pas seulement un résumé parfait, c'est en même temps une réfutation solide des systèmes rationalistes.

Mais ce n'est là qu'un vestibule, et ce vestibule nous conduit dans un véritable musée d'antiquités hébraïques, égyptiennes, assyriennes, dont notre docte cicérone nous fait admirablement les honneurs. M. Le Hir, cet éminent professeur auquel M. Vigouroux a succédé dans la chaire spéciale d'hébreu du séminaire de S. Sulpice, conduisait parfois au Louvre, à nos grandes galeries d'antiques, quelques-uns de ses élèves les plus studieux. Debout devant un sarcophage, devant un débris de fresque chargé d'inscriptions hiéroglyphiques, il donnait sur ces divers objets les explications les plus savantes et en même temps les plus intéressantes ; aussi, les visiteurs étrangers ne tardaient-ils pas à se grouper autour du modeste Sulpicien, l'écoutant avec admiration, dans un religieux silence. M. Vigouroux suit, et avec le même succès, une méthode analogue. Mais, ne pouvant conduire ses lecteurs au musée, il leur envoie le musée dans son livre, au moyen d'excellentes gravures fidèlement reproduites d'après les monuments anciens. Voici par exemple l'arbre de vie des Assyriens, la tentation d'après un cylindre de Babylone, une des célèbres tablettes cunéiformes qui racontent le déluge, des vendangeurs, des échansons et des boulangers égyptiens, la fabrication des briques, les portraits des Pharaons de l'Exode, que sais-je encore; le tout accompagné d'un excellent commentaire.

Toutefois, l'auteur ne se propose pas uniquement de nous faire connaître les principales découvertes faites au Caire et à Ninive, à Babylone et à Thèbes, par les archéologues contemporains : ce n'est là qu'un but accessoire. Il veut surtout prouver que ces découvertes, bien loin d'ébranler l'authenticité et la véracité de la Bible, comme les rationalistes le prétendent, les confirment au contraire avec éclat. C'est par conséquent une œuvre de haute apologétique biblique que M. Vigouroux nous a donnée.

Parcourant les cinq livres de Moïse, il montre les traits les plus saillants de l'Histoire sainte, depuis la création jusqu'à la sortie d'Egypte, tantôt racontés en toutes lettres d'une manière parallèle au récit inspiré, tantôt commentés, expliqués, *illustrés* par les fresques égyptiennes ou les briques babyloniennes. Un premier livre (t. I, page 127-280), qui s'occupe des faits compris entre la création et Abraham, passe en revue la cosmogonie, le paradis terrestre, les hommes antédiluviens, le déluge, la table des

peuples et la tour de Babel. Le second livre (p. 281-394) est consacré tout entier au père des croyants : c'est peut-être la partie la plus intéressante de l'ouvrage. On se croirait transporté au temps du saint patriarche, tant les mœurs et les coutumes de l'époque sont bien décrites. Un troisième livre (t. II, p. 1-188) nous présente l'histoire de Joseph, pour laquelle les monuments égyptiens abondent. Le quatrième (p. 189-304) est relatif à l'Exode et à Moïse. Partout, les rapprochements sont saisissants. « C'est tout un jour qui s'ouvre pour donner l'intelligence de la Bible. L'âme catholique éprouve une délicieuse joie, en remarquant que toutes les découvertes contemporaines ne sont... qu'une démonstration toujours vivante de la divinité des Livres saints. Et lorsque le progrès du rationalism a rendu muettes les âmes qui auparavant confessaient la foi, voilà que les antiques pierres surgissent des entrailles de la terre et viennent prêter un nouvel appui à l'édifice de la foi catholique que la science avait la prétention impie d'y ensevelir. » (Lettre de Mgr de Rodez, t. I, p. vij.) Ces remarques s'appliquent aussi aux dissertations qui terminent le second volume, et qui roulent l'une (p. 307-309) sur la religion primitive d'Israël, l'autre (p. 391-472) sur la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme.

La méthode qu'a suivie l'auteur est rigoureusement critique et scientifique. On n'y rencontre nulle part de ces affirmations étranges auxquelles ont recours les Renan, les Réville, les Jules Soury, mais partout des preuves solides, des raisonnements inébranlables.

Non-seulement ce livre restera, mais il fera du bien. Ce n'est pas sans fierté que nous voyons une œuvre si excellente composée par un membre du clergé français. Puisse-t-elle contribuer à exciter de plus en plus parmi nous le goût des fortes études ! N'est-ce pas à nous qu'il incombe en premier lieu de défendre les vérités surnaturelles, si fréquemment et si audacieusement attaquées ?

Tolle, lege, dirons-nous, en terminant, à chacun de nos lecteurs.

F. Joux de Saint-Bonnet.

Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testamento *von Dr Franz Kaulen* (Introduction à la sainte Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament par le Dr F. Kaulen). Première Partie. Fribourg en Brisgau, Herder 1876. Pagg. VI-152.

L'Introduction du Dr Kaulen se distingue par son plan : des

matières qui entrent dans une Introduction, l'auteur a fait un choix qui trahit un maître, et l'on peut dire de lui le vers du poète :

... Cui lecta potenter erit res
Nec facundia deseret hunc.

Or ce plan lui a été inspiré par l'idée qu'il s'est faite d'une Introduction. Pour lui, « l'Introduction n'est pas, comme on l'a voulu dans ces tout derniers temps (1), une branche de l'Histoire de la littérature générale, parce qu'alors elle cesserait d'être une science théologique ; ni une simple somme préparatoire à l'étude de la sainte Ecriture : ce ne serait plus une science ; ni une branche de la Théologie historique, mais une section de la Dogmatique, et elle trouve sa place dans la partie générale ou apologétique de celle-ci (Pag. 5, n. 8). »

Suivant ce concept, il divise sa matière en trois parties. la première est fondamentale : c'est la doctrine du canon. La deuxième est générale : il y prouve, — par la forme historique des livres, — par le genre d'écriture usitée, — par les exemplaires du texte, — par les citations, — par les versions, que les Livres Saints sont exempts d'altération : ils jouissent de l'intégrité dogmatique et de l'intégrité critique, mais de celle-ci dans les choses essentielles seulement. La troisième partie, qui n'est pas encore publiée, traitera de l'autorité des Livres Saints. On l'attend avec impatience.

Néanmoins qu'on nous permette, au sujet de ce qui a déjà paru, quelques courtes observations.

M. Kaulen nous paraît donner de l'Introduction une idée trop restreinte, car en soi qui dit Introduction à la Bible, dit un ensemble de tout ce qu'il faut savoir pour expliquer la Bible ; d'après cela, il est impossible que l'Introduction se rattache complètement à la Dogmatique dont le domaine ne peut embrasser l'Herméneutique et l'Archéologie, qui cependant sont du ressort de l'Introduction. Aussi nous paraît-il plus logique de faire de l'Introduction une partie de la Théologie générale, au même titre que la Dogmatique, la Morale et le Droit canonique (2).

(1) C'est l'idée très-commune des écoles rationalistes. Voyez Hupfeld, Ueber Begriff und Methode der sog. biblischen Einleitung, et aussi Hist. kritische Einleitung von Dr Ad. Hilgenfeld, 1875.

(2) Voir U. Ubaldi, Introductio, etc., p. 1, 9. On ne saisit pas très-bien pourquoi les Allemands excluent l'Herméneutique, l'Archéologie et les Langues sacrées de l'Introduction.

Quant à la doctrine de l'Inspiration, il n'est guère possible de la trouver suffisamment exposée : deux brèves affirmations avec quelque deux pages de notes qui les expliquent, et c'est tout. C'est à croire que l'auteur renvoie, pour plus de développement, à la Dogmatique. Le peu qu'il en dit, du reste, nous paraît exact sous le rapport de la doctrine. M. Kaulen est cependant trop affirmatif, quand, parlant des preuves de l'Inspiration du Nouveau Testament, il avance qu'on n'en trouve pas dans le texte même (pag. 13). Il semble pourtant qu'on démontre l'inspiration des épîtres de saint Paul, excepté peut-être de la deuxième à Timothée, par II Petr. III, 15, 16, cf. II Tim. III, 16. En outre, il n'est pas vrai que Lessius « ait voulu trouver l'inspiration subséquente à l'origine du second livre des Machabées ». D'abord son opinion n'était pour lui qu'une hypothèse : puis il faut distinguer entre la thèse que ses adversaires lui ont prêtée, et celle qu'il reconnut comme sienne; or cette dernière ne parle pas du second livre des Machabées, elle l'exclut même (1).

On sait qu'à une certaine époque, il y eut dans l'Eglise des doutes sur la divinité de plusieurs de nos livres saints. Ces doutes sont relatés par l'auteur, mais l'explication qu'il en donne ne paraît ni précise ni bien concluante. En effet, pour l'Ancien Testament, elle ne fait pas voir, par exemple, pourquoi Baruch se trouve dans les catalogues et Esther ne s'y rencontre pas : pourtant les Juifs tenaient Esther pour authentique, et Baruch pour non-canonique. De même on aurait pu, ce semble, insister davantage sur les deutérocanoniques du Nouveau Testament, et montrer mieux le caractère spécial des hésitations et même des négations qui se produisirent relativement à l'épître aux Hébreux, par exemple, et à l'Apocalypse.

(1) Voici la thèse attribuée à Lessius et à Duhamel par leurs contradicteurs : « Liber aliquis, qualis forte est secundus Machabaeorum, humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur nihil ibi esse falsum, efficitur Scriptura sacra. » Hist. de Auxil. l. 1, c. 7, p. 17. Mais voici rapportée au même endroit, p. 24, la thèse qu'ils admirent comme leur : « Si aliquod opus pium et salutare humana industria ex divino instinctu compositum publico testimonio Spiritus Sancti adprobaretur tanquam in omnibus suis partibus verissimum, tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura sacra, et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. Nam ejusdem est auctoritatis epistola a rege dictata, et ab eo subscripta : qui modus, etsi *de facto putem eum non inveniri in aliquo Scripturæ canonicæ libro*, non tamen est impossibilis. »

Quoi qu'il en soit de ces remarques, occasionnées surtout par la méthode très-concise qui a été suivie, l'Introduction du Dr. Kaulen reste néanmoins « comme une œuvre maîtresse et originale, dans laquelle un savoir varié est relevé par une puissante synthèse, double qualité qui est mise tout entière au service de Dieu, de sa vérité et de son église (1) ». Ajoutons que son mérite éclate principalement dans le chapitre qui traite du Texte et des Versions.

Élie PHILIPPE.

Einleitung in das Neue Testament *von M. von Aberle, ord. Professor der katholischen Theologie.* Herausgegeben von Dr P. Schanz, ord. Prof. an der Universität Tubingen. (Introduction au Nouveau Testament par M. de Aberle, éditée par le Dr P. Schanz, prof. ord. à l'Université de Tubingue.) Fribourg en Brisgau, Herder 1877. Pagg. XII-303.

Le Dr. Aberle a voulu faire une Introduction apologétique. Les attaques actuelles portant principalement sur les premières origines chrétiennes, c'est aux Évangiles qu'il a donné le plus d'attention : aussi ne fait-il que toucher l'Introduction générale. L'Introduction spéciale au contraire est traitée longuement : on voit que c'est la partie essentielle du livre.

L'auteur avait à choisir entre deux plans généraux : il pouvait ou suivre l'ordre de composition des écrits, ou s'en tenir à leur disposition ordinaire dans la Bible. Il a fait autrement encore. Il a préféré prendre l'un après l'autre chacun des écrivains sacrés, ce qui donne huit sections, selon le nombre des auteurs inspirés.

En fait de méthode, le Dr Aberle n'a pas suivi la voie commune. L. Hug fit époque en son temps par son Introduction, où toutes les questions sont posées et résolues avec un égal soin : F. X. Reithmayr, A. Maier, J. Langen ont complété, perfectionné L. Hug ; ils n'ont pas changé sa direction. Avec le Dr Aberle, on peut dire qu'un changement s'est opéré : de toutes les questions, il en prend une, et la met fortement en relief. C'est celle qui traite du but de chaque ouvrage. Là en effet réside l'esprit, toute l'intelligence du livre : sachez le but, et vous saurez le livre. Or, pour sa part, le savant auteur

(1) Zeitschrift für katholische Theologie, Revue des PP. Jésuites de l'Université d'Innsbruck, 1877. — L'Introduction de Kaulen fait partie de la Bibliothèque théologique éditée par Herder et qu'on entreprend de traduire en français chez V. Palmé.

résout cette question, surtout quand il s'agit des livres historiques, avec une très-rare finesse d'aperçus et une logique aussi simple que pénétrante.

Bien que nous admirions sa manière, nous n'admettons pas toutes ses conclusions. Ainsi nous ne croyons pas à ce qu'il dit du but de l'évangile de S. Matthieu et des écrits de S. Luc. Selon lui, l'évangile selon S. Mathieu aurait été composé pour répondre à une lettre encyclique du Sanhédrin qui attaquait la messianité de Jésus, nommément sa résurrection. Il prouve cela par *Matth.* XXVIII, 11-15 et par l'ensemble de l'évangile, en outre par trois passages de saint Justin, et par Eusèbe. Seulement on notera que ni l'endroit cité, ni l'ensemble de l'évangile n'exigent absolument ce but ; que saint Justin, ni ne parle précisément d'écrit, ni ne rapporte son texte à saint Matthieu : est-il croyable qu'il ne l'eût pas dit, si telle eût été réellement sa pensée ? Quant à Eusèbe, il parle bien de lettres, mais il donne à croire qu'elles parurent après que l'évangile fut sorti de Palestine : or saint Matthieu écrivit avant cette époque. Du reste n'est-ce pas ce même Eusèbe qui avance que l'évangile a été composé dans le but de suppléer, près des Juifs de Judée, à la prédication de saint Matthieu qui allait cesser ? Enfin, ce n'est pas sans effort qu'on parvient à expliquer l'évangile avec l'idée du Dr Aberle, tandis que, par le but assigné communément, tout s'enchaîne, se tient, et se justifie (1).

Passons au but des écrits de saint Luc. D'après Aberle, « ils ont été occasionnés par la nécessité de défendre l'apôtre Paul contre les accusations portées à son sujet devant l'autorité romaine par le Sanhédrin. Cette défense est donc le but prochain des écrits de saint Luc : il fallait en outre justifier le Christianisme accusé de former une nouvelle religion dans l'Etat, et d'être un danger pour l'Empire (p. 78) ». Ce que vaut cette thèse, on en jugera par ce qui va suivre. D'abord, nul assurément ne souscrira à l'explication donnée du prologue (p. 69-72), et pourtant, si le but peut être exprimé quelque part, c'est bien là. Or, au fond, le Dr Aberle n'en a pas tenu compte. Puis le but assigné aux Actes ne nous semble pas prouvé : ils auraient été composés pour éclairer à Rome l'opinion publique que les Juifs essayaient d'exciter

(1) On peut lire, à ce sujet, deux articles du P. Wieser dans Zeitschrift für katholische Theologie, Année prem., p. 546, et Année deux., p. 129.

contre saint Paul; c'est ingénieux, mais dénué de raiso solides. Quant à l'évangile, son but serait de justifier le Chr tianisme au regard de l'autorité romaine, mais la preuve f aussi défaut, ou, s'il en est apporté quelqu'une, sa valeur n dépasse guère la conjecture. Suivant ses principes, le Dr Aberle est obligé de fixer à l'an 63 ou 64, à Rome, la composition de ces deux écrits : c'est dire qu'il rompt avec le sentiment traditionnel, au moins en ce qui touche à la publicatior de l'évangile (1).

On pourrait multiplier les observations de ce genre. On noterait par exemple le but que l'auteur assigne à certaines épîtres de saint Paul; on montrerait le mal fondé de son hésitation, pour ne pas dire de sa négation, relativement à la réalité de la seconde captivité romaine du même apôtre; mais ce qui a été dit suffit.

Quelque hardies, téméraires même, que soient certaines conclusions de cet ouvrage, on ne laissera pas de lui reconnaître un mérite très-supérieur : une idée saillante, un style simple et clair (qualité assez rare dans les Introductions allemandes), une logique et une méthode faciles à suivre, lui donnent aisément, selon nous, l'un des premiers rangs. Il est à regretter vraiment que l'illustre auteur ait été empêché, par la mort ou autrement, de mettre la dernière main à ses manuscrits. Malgré cela, on ne peut que prier son savant éditeur et disciple d'en continuer la publication.

Élie Philippe.

(1) On ne peut guère mieux résumer ses idées sur l'apparition des Evangiles synoptiques qu'en citant ce qu'il écrit p. 78 : « De même que l'évangile de saint Matthieu marque le point précis de l'histoire du développement de l'Eglise où le Judaïsme se sépara définitivement du Christianisme, et scella par là sa réprobation; de même que l'évangile de saint Marc désigne l'instant où le Christianisme arriva aux païens préparés par l'influence judaïque à le recevoir : ainsi l'évangile de saint Luc indique le moment où l'empire romain fut mis en demeure de se décider par rapport au Christianisme. Quelle fut sa décision, on le sait. »

Arras, imp. de la Soc. du Pas-de-Calais.—P.-M. Laroche, dir.

LA COSMOGONIE MOSAÏQUE

On a beaucoup écrit depuis quelques années sur la Cosmogonie mosaïque, sans que le sujet paraisse encore épuisé. Cet heureux résultat a cependant été obtenu, que l'accord de la Bible avec la science moderne est désormais établi d'une manière incontestable; sur certains points de détail seulement, devant certaines difficultés d'interprétation, l'entente n'est pas complète entre les savants chrétiens.

Parmi les plus remarquables travaux faits sur la matière, je citerai les célèbres *conférences* données à Rome par le cardinal Wiseman; les *leçons sur l'histoire biblique de la création* du docteur Reusch; le *Commentaire* du R. P. *Pianciani;* le beau livre de Mgr Meignan: *Le monde et l'homme primitif selon la Bible; Géologie et révélation* par le Rév. Gérald Molloy; enfin le récent ouvrage de M. l'abbé Gainet: *Accord de la Bible et de la Géologie dans la création des six jours, etc.* Beaucoup d'autres sont énumérés par ce dernier auteur dans son second chapitre.

Notre but n'est pas de donner ici un travail complet sur la question si vaste de la cosmogonie mosaïque: les limites d'un simple article s'y opposeraient. Nous nous proposons simplement de revoir certains textes du récit sacré, d'en préciser le sens autant que possible, et de combattre une tendance qu'ont souvent les auteurs, et qui les porte à voir dans les paroles de l'écrivain inspiré

beaucoup plus de science que réellement Moïse n'en a prétendu mettre.

Le docte professeur de l'Université de Bonn s'est préoccupé de ce dernier point. C'est ce qui lui fait dire en tête de son ouvrage : « Avant tout il faut retenir cette « simple mais importante proposition : La révélation « divine n'a jamais pour but d'enrichir nos sciences pro- « fanes ; c'est pourquoi aussi la Bible n'a nulle part le « dessein de nous donner, à proprement parler, des en- « seignements sur la science de la nature (1). Le même auteur cite plus loin ces paroles du P. Xavier Patrizi : « Pour nous prémunir contre cette erreur qu'il pourrait « y avoir contradiction entre la science de la nature et « la Bible, nous ne devons pas oublier que les écrivains « bibliques n'ont pas l'intention d'examiner les questions « de la science physique, et ne cherchent pas à nous « tirer de l'ignorance où nous pourrions être par rapport « aux phénomènes de la nature (2) ».

Ce serait surtout commettre un anachronisme, de regarder Moïse comme un savant moderne, et de vouloir à tout prix l'interpréter comme tel. Personnellement il pouvait, par révélation divine, connaître tous les secrets de la nature, mais certainement ce n'est pas de la science qu'il a prétendu faire quand, Dieu l'inspirant, il a commencé la *Genèse*. Comment aurait-il éveillé dans l'esprit de ses lecteurs un genre d'idées auquel ils étaient si étrangers ?

Les Orientaux contemplent les magnifiques spectacles que Dieu développe à leurs regards ; ils ont toujours l'oreille ouverte aux témoignages qui leur sont donnés :

(1) *La Bible et la Nature*, par H. Reusch, traduit de l'allemand par l'abbé X. Hertel, p. 25.

(2) *Ibid.* p. 26, — et *de Interpretatione Scripturarum sacrarum*, Romæ, 1844, II, 80.

ce sont des hommes de tradition ; mais ni en religion, ni en philosophie, ni en droit, ni en physique, ils ne se sont livrés à nos abstraites spéculations.

D'ailleurs quels mots pour s'exprimer, Moïse aurait-il pu demander à sa langue ? La langue sacrée est puissante et majestueuse, elle a aussi parfois une ineffable douceur ; mais ses vieux termes qui tous parlent aux sens, et dont l'allure est si simple, n'ont point été façonnés à des idées scientifiques connues seulement dans un autre âge.

Il faut le reconnaître, l'auteur sacré ne prétendait pas lancer des affirmations qui eussent stupéfié ses contemporains, et qui eussent été regardées facilement alors comme des absurdités. Pour fixer seulement dans la mémoire de son peuple cette grande vérité, que Dieu est l'auteur de tout ce qui existe, il dépeint ce Dieu créant l'univers, et il le fait comme pouvaient facilement le comprendre les Hébreux, comme probablement ils savaient déjà par tradition que les choses se sont passées. Lisez plutôt le récit inspiré. S'agit-il des astres : ce ne sont point ces sphères immenses qui roulent dans les espaces pour répandre dans l'univers cette lumière, cette chaleur, ces forces dont notre petit globe ne reçoit qu'une part imperceptible, pour soutenir par leurs attractions et leurs répulsions puissantes toute l'économie du monde matériel ; ce sont des flambeaux qui brillent dans le firmament céleste pour éclairer la terre le jour et la nuit, et pour marquer à l'homme les différents temps. Le roi des astres est le soleil ; le flambeau de la nuit est aussi un grand astre, il vient en second lieu ; mais c'est à peine si les étoiles méritent d'être nommées, tant elles sont peu de chose dans l'esprit de Moïse. Et cependant quelle n'est pas en réalité leur grandeur ? Parce que le soleil se trouve à 38,000,000 de lieues de la terre, tandis que la

lune n'en est qu'à 96,000, le disque du premier ne nous paraît pas de beaucoup plus grand que celui de la seconde, quoique le soleil soit 10,000,000 de fois plus gros que la lune. Quel prodigieux volume nous rend donc visibles les étoiles, à une distance auprès de laquelle celle du soleil à la terre n'est qu'un pas ! Et loin d'être fixées dans un firmament embelli par leurs feux, ces étoiles sont emportées dans l'immensité avec une vitesse vertigineuse qui répond à un pareil volume : car « les corps, « dit *Arago*, que l'on avait cru pouvoir considérer, dans « l'univers où tout s'agite, comme un exemple de fixité, « sont précisément ceux qui présentent les plus grandes « vitesses, dont on ait trouvé jusqu'ici la matière « animée ».

C'est de la même manière que Moïse parle des êtres vivants. Quand les espèces qui couvrirent la terre sont de celles qui eussent frappé les regards de l'homme, s'il eût été présent, l'écrivain sacré les décrit ; c'est pourquoi il parle des plantes à ce moment où une si puissante végétation orna magnifiquement notre globe jusqu'alors presque sans parure ; c'est pourquoi il parle des animaux, lorsque les grandes espèces parurent à la fin de la création ; mais il ne suit point la progression des différentes classes. Lorsque commencent à paraître les continents, ce sont d'après Moïse, les eaux qui se retirent en leur lieu et laissent la terre à nu ; ce n'est pas l'écorce du globe qui se contracte et se plisse à mesure que le foyer central diminue, et qui forme ainsi les bassins des eaux et, au dessus de ceux-ci, les îles et les continents. Nulle cause naturelle n'est donnée de tous ces faits, nul enchaînement logique ne les relie ensemble. On ne voit dans tout le récit que l'action du Dieu créateur, parce que le besoin des temps le requerrait. Il fallait d'abord graver dans l'esprit des hommes l'idée du Prin-

cipe suprême, sans laquelle une science sera toujours une monstruosité.

Ce n'est pas à cette idée préconçue de trouver dans Moïse des choses fort belles à la vérité, mais jusqu'ici parfaitement incomprises, et par conséquent complétement inutiles, que l'on doit s'attacher en l'interprétant; c'est plutôt au sens naturel et véritable des mots. « Comme « c'est avec le texte biblique, remarque judicieusement « M. l'abbé *Gainet*, qu'il s'agit de mettre en accord les « faits de la Géologie, il faut d'abord étudier le texte. Il « faut s'assurer du sens antique et naturel de chaque « mot (1).

Or, pour entendre un texte, on ne doit pas attribuer aux termes un sens complétement étranger, un sens qu'ils n'ont jamais eu et dont on ne peut citer aucun exemple, surtout quand les mots sont comme ici pour la plupart très-usuels, et répétés mille fois avec le même sens dans les différents livres qui restent d'une langue. Voulez-vous vous assurer du sens d'un mot hébreu ? prenez les ouvrages qui sont écrits en cette langue, et qui composent le canon d'*Esdras* en sa plus grande partie ; feuilletez-les ; voyez ce que votre mot a toujours signifié, et si vous lui trouvez constamment la même signification ; si les cas où il est employé sont d'ailleurs innombrables, ne conservez plus de doute, et n'allez point chercher d'autre sens sans fondement. Que si le mot reste obscur dans la langue sacrée, voyez si sa racine a subi des modifications, quelle est leur valeur ; établissez le sens de cette racine, dont vous reconnaîtrez la force primitive en étudiant l'emploi qu'en ont fait les différentes langues, ce que signifient les autres racines du même

(1) *Accord de la la Bible et de la Géologie dans la création des six jours* etc., par l'abbé Gainet, p. 73.

genre, enfin ce que cette racine est devenue dans les divers idiomes de la famille sémitique.

Mais une autre ressource se présente à celui qui recherche le vrai sens de la Bible. Ce livre divin a fait l'instruction des peuples, et dans des temps plus rapprochés de l'âge où l'hébreu se parlait, ces peuples l'ont traduit dans leurs différentes langues. Aussi s'appuie-t-on avec justice sur l'autorité de ces anciennes versions. Et quand toutes s'accordent sur un point, ce n'est pas sans quelque témérité que l'on ose s'inscrire en faux contre leur interprétation. Les vieilles Cosmogonies elles-mêmes, ces restes informes que les différents peuples ont gardés d'une tradition primitive, peuvent, bien que mêlées de tant de monstrueuses erreurs, nous aider à retrouver cette tradition, et nous permettre de mieux entendre le récit où elle est conservée sans altération. Enfin les saints Pères ont toute autorité pour nous déterminer le vrai sens des passages de la Bible. Seulement il faut remarquer, qu'à l'exception de *saint Jérôme* dont la mission était d'interpréter la sainte Écriture, d'*Origène* et de quelques autres, dans les conditions où ni le dogme ni la morale n'étaient intéressés, ces illustres témoins de nos croyances religieuses s'attachaient bien plus à tirer de la Bible les enseignements religieux qui s'y trouvent, qu'à fixer le sens vrai et précis du texte, surtout en matière scientifique. Les saints Pères s'en rapportaient aux versions grecques ou latines dont ils se servaient.

Et maintenant, en nous appuyant sur ces diverses autorités, que trouvons-nous dans le récit mosaïque? Il commence par ces paroles : « Dans le principe Dieu créa le ciel... ». Ce dernier mot « ciel » *hachchâmayim*, toujours employé par les Hébreux au pluriel, vient d'une racine inusitée dans la langue sainte, qui se re-

trouve en arabe, et qui veut dire : *être élevé*. Il désigne en conséquence toutes les régions supérieures à notre terre, quelle que soit d'ailleurs leur nature. Aussi le lieu que nous habitons est-il indirectement signifié par l'expression de l'*Ecclésiaste* : « Sous les cieux (1) », et par celle presque semblable de *Job* : « sous tous les cieux (2) ». Les Hébreux savaient que dans ces régions se trouvent les eaux des pluies, les astres, même Dieu et ses anges ; ils en reconnaissaient vaguement l'immensité, car suivant leur manière de former les superlatifs, ils parlaient des « cieux des cieux » *chemê châmayin*. Mais dans tous les passages de l'Ancien Testament où le mot en question est employé, il ne désigne rien de plus spécial, comme au reste le mot « ciel » dans toutes les langues vulgaires. Ce n'est que dans l'esprit des savants qu'un tel mot éveille l'idée de cet ensemble d'orbes que décrivent les astres, de ce peuple innombrable de globes de tout âge et de toute dimension. A plus forte raison ne faut-il point entendre ici l'état de nébuleuse dans lequel, à la vérité, la nature se trouva d'abord tout entière.

Moïse ajoute : « et la terre ». Il n'entend pas par ce mot je ne sais quel état primitif, ni surtout la matière première, comme l'ont cru quelques savants ; mais bien ce que les hommes ont vulgairement entendu par « terre » c'est-à-dire cette surface sur laquelle vit l'homme. Telle est en effet la signification du terme hébreu *héréts*. Si quelquefois ce terme s'en écarte un peu, c'est pour s'appliquer plus spécialement à ce qu'il y a pour l'homme de principal dans cette surface, à la terre ferme, aux différents pays, aux pièces de terre, au sol, ou à la matière

(1) I, 13 ; II, 3 ; III, 1.
(2) XVIII, 24 ; XXXVII, 3 ; XLI, 3.

terreuse elle-même, ou encore, par un trope, pour désigner les habitants de la terre.

Que cette surface qui nous semble à peu près plate, soit ou non sphérique, ni les Hébreux, ni les autres Anciens ne s'en inquiétaient ; ils ne soupçonnaient même pas la possibilité d'une pareille question.

Ce sont donc ces deux simples notions que Moïse éveille dans l'esprit de ses lecteurs en montrant ici les *cieux* et la *terre*. De bonne foi, peut-on dire que l'auteur de la Genèse entendait autre chose chaque fois qu'il parlait de la création du ciel et de la terre ? que Melchisedech et Abraham entendaient autre chose dans cette illustre bénédiction et dans ce serment solennel faits au nom du Dieu créateur du ciel et de la terre : *Kônê châmayim oudârets* (1) ? Et quel autre sens donnait à ses paroles la mère des Machabées quand elle exhortait ainsi noblement à la mort le dernier de ses fils : « Ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα, γνῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς (2)? » ou encore l'assemblée des premiers chrétiens, quand elle adressait à Dieu cette prière : « Δέσποτα, σὺ ὁ Θεὸς, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς... (3) ? » Au reste, les termes des différentes versions ne disent rien de plus, et tel est bien ce que les Latins entendaient par *cœlum* et *terram*, les Grecs par τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ; enfin les textes orientaux par les termes qu'ils emploient, et qui ne sont même à peu près que le mot hébreu transformé suivant le genre des différentes langues.

Voici en quels termes le savant évêque de Châlons exprime sa pensée au sujet du sens des mots en question :

(1) Gen., XIV, 19, 22.
(2) II Mach. VII, 28.
(3) Act. Ap., IV, 24.

« Que faut-il entendre par l'expression *cœlum et terram* « du premier verset ? Faut-il n'y reconnaître que la ma- « tière première avec laquelle Dieu va bientôt composer « l'univers ? L'idée de matière première est sans doute « renfermée dans l'expression si compréhensive *cœlum* « *et terram;* mais le sens de ces mots est plus étendu. « *Cœlum et terram* seraient des expressions très-impro- « pres pour signifier l'informe matière. En effet, on ne « peut donner à ces mots d'autre sens que celui qu'ils « ont dans l'Ancien Testament. Si on recherche ce que la « Bible entend par *les cieux et la terre*, on sera amené à « penser qu'ils expriment, par anticipation, la terre, les « espaces célestes, et de plus toutes les sphères visibles « et invisibles, tous les mondes, tous les soleils et les « étoiles qui peuplent l'univers (1) ».

Ainsi d'un seul trait, l'écrivain sacré amène l'univers à un état tel que les sens pourraient s'en rendre quelque compte. Certes, tout n'est pas fait, car le même écrivain, après l'achèvement de la création, a le soin d'ajouter aux deux premiers mots : « et toute l'armée de leurs êtres ». Mais le monde est déjà en partie constitué : les cieux et la terre existent. Un seul instant a-t-il suffi pour cela, ou de longs siècles ont-ils été employés ? La Bible ne s'explique pas à ce sujet. En réalité, il avait fallu un travail immense pour que les espaces éthérés se remplissent de tant de merveilles, et que dans ce peuple de nébuleuses, de soleils, de satellites et d'astres de tout nom, une planète perdît son incandescence primitive, recouvrît sous une enveloppe obscure le feu conservé dans sa masse, et se trouvât enfin dans de telles conditions que les hommes eussent reconnu en elle leur terre, impropre encore à devenir leur séjour, mais déjà affermie sur ses bases. Qu'importaient les détails aux contemporains de Moïse ?

(1) *Le Monde et l'Homme primitif*, p. 29, 30.

Ce grand homme a pu dire simplement que le ciel et la terre ont été créés ; car, s'ils existent maintenant, il fut un temps où ils demeuraient dans le néant. Ce que Moïse avait avant tout à inculquer à son peuple, le principe qui doit dominer toute histoire de la formation de l'univers, c'est que cet univers a été créé, et qu'il a été créé par Dieu.

Puisque l'ordonnance des cieux et de la terre est déjà établie, l'écrivain sacré n'a pas voulu, au second verset de la Genèse, décrire cet état informe des choses que l'on a souvent cru voir dans son texte. De fait le monde n'a jamais été en désordre. Il est vrai que le sage Architecte qui en est l'auteur, ne l'a construit qu'avec une majestueuse lenteur : très-longtemps l'ouvrage est resté inachevé ; mais ce serait faire injure à Celui qui l'a ordonné, que d'admettre de la confusion dans les premiers éléments de cet ouvrage. Le chaos est un mythe qui n'a jamais eu de réalité. Au moins la mythologie elle-même n'en parlait-elle pas depuis la création du ciel et de la terre. Écoutez Ovide au début de ses Métamorphoses :

> « *Ante mare et terras, et quod tegit omnia, cœlum,*
> « *Unus erat toto naturæ vultus in orbe,*
> « *Quem dixere Chaos...* (1) »

Toutefois l'état des choses, avant que l'œuvre des six jours ne commençât, était bien loin de cette perfection que possède maintenant l'univers. *Ouehâhârets hâytâ thohou ouâbohou* « La terre était vide et désolée. » On ne saurait trouver une expression plus énergique. Jérémie l'emploie, lui aussi, pour dépeindre le ravage le plus complet, et son texte fait voir qu'une pareille situation de la terre est si lugubre, qu'elle n'a rien d'égal, si ce n'est un ciel privé de sa lumière :

(1) Ovid. *Métam.*, I.

« J'ai regardé la terre; ce n'était que vide et désolation (*thohou ouâbohou*);

« Les cieux, et ils n'avaient plus leur lumière (1). »

Une troisième fois les deux mots en question se retrouvent ensemble dans la Bible. C'est le prophète *Isaïe* qui annonce ainsi la ruine de l'Idumée :

« Et l'on étendra sur elle le cordeau pour la dévaster, *kaou thoou*, et le fil à plomb pour la détruire, *ouehabnê bohou* (2). » Il faut donc entendre, dans le passage qui nous occupe, l'absence absolue de ces choses qui ornent aujourd'hui le séjour de l'homme, de ces diverses espèces d'animaux qui le peuplent, de cette riche végétation qui le décore, même de ce sol solide sur lequel nous marchons, et qui doit apparaître seulement plus tard. La suite du verset fera connaître ce que pourtant on trouvait sur le globe, à cette époque primitive.

En effet *thôhou* qui est pour *thôhêou*, vient de la racine inusitée *thâhâ*, laquelle se rapproche de *châhâ*, parce que le *chin* se remplace par le *thâou* dans l'araméen, et que par conséquent, ces deux lettres doivent avoir entre elles quelque parenté dans les langues orientales. Or *châhâ* signifie *faire entendre un bruit tel que celui des flots, d'une multitude tumultueuse, ou encore d'un édifice qui s'écroule ;* d'où ce verbe signifie également : *subir la dévastation.* Ainsi *thâhâ*, comme le mot chaldéen *thehâ*, veut dire *être vide, désert* ; d'où les adjectifs *thâhê*, *thahaouâ* « vide, désert ». Et *thôhou* suit bien le sens de sa racine dans les passages de l'Écriture où il est employé, outre les trois cités plus haut qui le présentent joint à *bôhou*. Tantôt il exprime *le vide dans lequel Dieu a étendu le septentrion* (3); tantôt *une soli-*

(1) IV, 23.
(2) Is., XXXIV, 11.
(3) Job., XXVI, 7.

tude, un désert sans voie, où l'on demeure égaré (1); tantôt *la désolation au sein d'une cité châtiée par le Seigneur ;* d'autres fois *la vanité des idoles* (2), *le néant des créatures devant le Seigneur* (3), enfin *l'inutilité d'une action* (4).

Pour *bôhou* qui est mis au lieu de *bôhèou*, sa racine est *bâhâ* également inusité. L'idée propre et première rendue par cette racine, semble être celle de netteté. En assyrien *Baou* est le dieu du chaos.

Le texte samaritain est conforme à celui du canon d'Esdras ; le syriaque ne s'en éloigne guère en mettant « déserte et inculte ». La version samaritaine emploie deux termes dont la signification est encore celle de « vide ». Il en est de même des mots latins *inanis et vacua*, et des mots de la paraphrase *tsaryâ ouerakanyâ*. Et si les Septante présentent une signification un peu différente, ils expriment au moins deux idées corrélatives, une traduction plus exacte étant assez difficile à trouver : ils portent ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Plus embarrassé encore, l'arabe laisse le sens négatif de l'original pour exprimer dès lors ce que les termes suivants indiquent avoir pourtant existé sur une terre si désolée : elle était, dit cette dernière version, *couverte par les abîmes de la mer.*

On doit donc reconnaître, ce semble, que les mots *thohou ouâbohou* dépeignent la terre dans l'état de nudité le plus absolu ; mais pourtant se rapportent à une terre existant véritablement, sans rappeler ni chaos, ni matière informe quelconque : « Mirum est, dit Rosenmüller (5), multos interpretes *chaos* his verbis thohou wabhohou indigitari sibi persuadere potuisse... Originem debet

(1) Deut., XXXII, 10; Job. VI, 18; XII, 24.
(2) I Sam., XII, 21; Is. XLI, 29; XLIV, 9.
(3) Is., XL, 19, 23.
(4) Is., XLV, 19; XLIX, 4.
(5) *Antiquiss. Tellur. hist.*, p. 19-23.

hæc opinio, sine dubio, Poetarum græcorum latinorumque figmentis, ab interpretibus Mosi illatis. Sed Mosen ex poëtis explicare, quid aliud est, quam aquam ex turbidis rivis haustam inferre limpido fonti? Rabbini qui, fictionibus quod hanc rem attinet haud præoccupati, vim et potestatem vocum indagarunt, multo rectius : ex gr. Onkelos : *deserta et vacua,* Jonathan : *deserta a filiis hominum et vacua ab omni jumento*, quocum Targum hyerosolymitanum consentit. Et recte. »

Tel pourtant n'est pas le sentiment du R. P. Pianciani, qui cite ce passage pour rejeter l'opinion de Rosenmüller (1). M. l'abbé Gainet est encore plus explicite et dit : « Dieu crée le ciel et la terre d'un seul jet, non pas tels qu'ils sont, mais la matière première de toutes choses, excepté des êtres spirituels, et l'arrangement s'est opéré pendant six époques. Cette matière universelle était à l'état de chaos, de matière bien ténue, et comme invisible. C'est le *tohu-bohu*. La meilleure traduction de ce mot c'est : *nébuleuse* (2). » Nous ne pouvons admettre une interprétation que ni la langue sainte ni la tradition n'autorisent le moins du monde.

Mais que trouvait-on sur une terre aussi désolée? Le texte sacré continue : « L'obscurité couvrait un océan.» *Thehôm* en effet est proprement *une eau en fureur*. Il dérive du verbe *houm* « remuer, agiter » ; on sait que rien n'égale l'agitation d'une mer furieuse. Il peut s'appliquer aux flots en particulier : *Thehôm hel thehôm korê :*

« Le flot appelle le flot (3). »

(1) *In historiam creationis mosaïcam commentatio*, auctore Joan.-Baptista Pianciani, S. J., p. 74.

(2) *Accord de la Bible et de la géologie dans la création des six jours, etc.*, par l'abbé Gainet, P. 274.

(3) Ps. XLII, 8.

Il les désigne, employé au pluriel, dans quatre passages (1) ; mais souvent il exprime *une grande masse d'eau* (2), même *une mer, un véritable océan*, soit qu'il se trouve seul (3), soit que le mot *rabbâ* l'accompagne (4). C'est à peine si par dérivation, ce substantif semble une fois signifier plutôt les abîmes eux-mêmes que les eaux qui les remplissent ordinairement (5).

Dans l'assyrien des cunéiformes, si voisin de l'hébreu, *Thiamt*, ou pour mieux transcrire l'idéogramme : *Ti-ha am-ti* désigne *la mer ;* c'est une divinité de la mythologie assyrienne : Bérose la cite sous une forme grecque. Le mot lui-même se lit dans ces fragments de tablettes contenant le récit assyrien de la Genèse du monde, lesquels ont été retrouvés par M. Smith. *Tihamat* est là à la même place que dans le texte de Moïse et y signifie *la masse des eaux.*

Il faut donc reconnaître que c'est l'eau et une eau véritable que l'on trouvait sur la terre à l'époque décrite ici par Moïse : la surface de cette terre ne présentait qu'un immense océan. N'est-ce pas en effet le sens des mots que l'on trouve dans les différentes versions? Le mot samaritain du texte et celui de la version, le mot syriaque, le syrochaldaïque ne sont que le terme hébreu modifié. Le mot de la version arabe veut dire également *abîme*. Que si nous lisons en grec ἀβύσσου et en latin *abyssus,* les interprètes de ces langues ont voulu simplement désigner par une telle expression une eau profonde, sans restreindre leur terme au sens de profondeur sans eau. Ils pensaient que le membre de phrase suivant enlèverait toute ambiguïté.

(1) Ex., XV, 5, 8 : Ps. XXXIII, 7 ; LXXVIII, 15.
(2) Deut., VIII, 7 ; Ez. XXXI, 4.
(3) Job., XXVIII, 14 ; XXXVIII, 16, 30.
(4) Gen. VII, 11 : Ps. XXXVI, 7 ; Am. VII, 4.

Or d'après les données les plus plausibles de la science, il fut un temps où notre globe perdit son entière incandescence pour se couvrir d'une première enveloppe. Alors, à la diminution de la chaleur causée par le rayonnement dans l'espace, les eaux jusqu'à cette époque à l'état de vapeur, trouvèrent dans l'atmosphère des régions assez froides pour passer aux autres états, tombèrent en partie en pluies et recouvrirent toute la surface de la terre sous un océan non interrompu, tandis qu'un épais brouillard, que renforçaient sans doute différentes matières restées encore à l'état gazeux, remplissait toutes les couches de l'air et étendait sur notre globe la plus profonde obscurité. Tout était eau et ténèbres, σκότος και ὕδωρ, suivant le mot de Bérose. Nul rayon de la lumière extérieure ne pouvait parvenir ici-bas. Les eaux se précipitaient en pluies torrentielles pour accroître la masse de l'océan universel, et c'était au milieu des plus épouvantables orages. Comme la chaleur terrestre était encore très-élevée, une évaporation très-considérable se faisait continuellement, de sorte que les eaux tombaient et remontaient, et par leur mouvement général et incessant, ne faisaient de l'atmosphère qu'une tourmente également sans cesse et sans limite, laquelle battait les flots de la mer, et répondait à leurs mugissements par la voix des plus formidables tonnerres. Mais ce n'était pas à la surface seulement que les eaux étaient agitées. Aujourd'hui, à part ces courants qui vont avec une majestueuse régularité porter aux pôles glacés quelque part des brûlantes chaleurs de l'équateur, quelle que soit la tempête qui mette en fureur leur couche supérieure, les mers gardent au sein de leurs abîmes un calme imperturbable. Il n'en était pas ainsi à l'époque qui nous occupe. En vain la terre s'efforçait-elle de contenir dans une prison de granit le feu de ses entrailles,

en vain chaque jour augmentait-elle l'épaisseur de ces murs d'une matière pourtant si solide, ils étaient encore mal affermis ; la faible pellicule ressentait toutes les oscillations de la masse fluide qu'elle recouvrait ; elle se contractait et se plissait elle-même à mesure que le noyau igné diminuait de volume. Par contre-coup les eaux de la mer ressentaient tous ces bouleversements ; elles étaient précipitées d'un pôle à l'autre, d'une région à une autre région ; et par leurs courants, leurs tourbillons, jetaient dans la nature la plus grande horreur. Tourmentées par l'air, elles le tourmentaient à leur tour ; elles élevaient contre lui la voix retentissante de leurs flots en fureur, au milieu des profondes ténèbres dans lesquelles se passaient ces scènes horribles.

Qui ne reconnaîtra ici le dépouillement de tout ornement, la nudité absolue dans laquelle Moïse nous présente d'abord le monde, les ténèbres dont il parle, son océan aux flots agités?

Il fallait préciser avec le plus de soin possible le sens du passage où se trouvent ces détails, car c'est là le point de départ du récit, et de son interprétation dépend celle de toute la suite. Maintenant que les termes en ont été étudiés, et qu'ils sont compris, qui n'admirerait la vérité d'une pareille peinture?

« Voilà bien, dit Mgr Meignan (1), le tableau le plus horriblement saisissant que l'imagination puisse rêver ? il est tout entier dans le mot de la Genèse : tohu-bohu ! La terre enveloppée de brouillards, couverte d'eau, livrée à la lutte des éléments, présentait vraiment, au milieu de craquements épouvantables, une inénarrable confusion. » Le même auteur dit encore : « D'un seul mot le texte sacré en fait (de la terre) un tableau aussi saisissant pour l'imagination que vrai dans sa sublime hor-

(1) *Le Monde et l'Homme primitif*, p. 33, 34.

reur. La terre vide, désolée, enveloppée de ténèbres, couverte d'eau, représente précisément l'état dans lequel les géologues l'ont supposée au moment du premier refroidissement de la croûte terrestre et avant les premières stratifications. Lorsque notre globe, à l'état de fusion, commença à se refroidir, la terre dut être à la fois enveloppée de vapeurs et couverte d'eau (1). »

Les mots qu'emploie la Bible sont simples et sans recherche, c'est une phrase brève et sans complication : mais quelle puissance, quelle énergie d'expression ne renferme-t-elle pas ! D'un seul coup de pinceau, se trouve représenté sous les couleurs les plus saisissantes le tableau d'un âge aussi reculé. On n'y aperçoit pas les mille détails que décrit notre siècle, mais c'est pour ne pas descendre dans les recherches, pour embrasser comme d'une région supérieure, et par conséquent d'un seul regard, un monde tout entier. Telle était la majesté de la pensée et de la parole antiques.

La terre ne devait pas rester dans cet état d'imperfection dépeint ici par Moïse. Dieu voulait embellir ce futur séjour de l'homme et y mettre la vie. Et parce que c'est à l'Esprit-Saint qu'il appartient de tout vivifier, l'écrivain sacré ajoute aussitôt : « L'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux. »

« Il est, dit le savant prélat que nous aimons à citer, il est des traducteurs qui, par une pusillanime interprétation des textes, ont converti cette belle et profonde image : *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, en une idée triviale et dont on cherche vainement la justification ; ils ont traduit : « *Le vent* agitait la surface des eaux. » Cette traduction doit être absolument rejetée. Le vent n'a rien à voir ici. *Spiritus Dei*, ROUHA ELOHIM, n'exprime point un agent physique (2)... »

(1) *Le Monde et l'Homme primitif*, p. 32.
(2) *Ibid.*, p. 34, 35.

Peut-être, le mot *Rouakh Hélohim* contient-il cependant quelque allusion à cette atmosphère immense et si agitée qui enveloppait les eaux de toute part, à ces vents violents, symboles de l'Esprit-Saint (1) et soufflant sans cesse et partout au-dessus de l'océan universel. *Rouakh* a au sens propre, celui de vent. Par ailleurs, les mots *de Dieu*, *divin* sont souvent simples synonymes de *grand*, *merveilleux* : « Dei esse dicitur in SS., dit Gesenius, « quidquid utpote præstantissimum in suo genere pris- « cis hominibus specialiter a Deo profectum, missum « creatumve videbatur, vel divinam augustamque spe- « ciem præ se ferebat (το θειον). » Ainsi l'on trouve : « une montagne de Dieu », pour « une haute montagne (2) »; — « un cours d'eau de Dieu », pour « un grand fleuve (3) »; — « une terreur de Dieu », pour « une terreur panique (4) »; — « un prodige de Dieu », pour « un grand prodige (5) »; — « une ville grande à Dieu », pour une très-grande ville (6) »,—et dans le Nouveau Testament : ἀστεῖος τῷ θεῷ, c'est-à-dire : « de la forme la plus élégante (7) ». De même les Arabes emploient le mot *Allah*, qui signifie proprement : *de Dieu, par Dieu, divinement*, et en réalité *parfaitement*. Le vieil Homère, lui aussi, n'appelle-t-il pas divin tout ce qu'il veut faire admirer ?

Mais outre que l'expression particulière *Rouakh Hélohim* semble ne pouvoir admettre le sens propre de vent (8), la tradition tant juive que chrétienne, ne peut laisser aucun doute au sujet de l'interprétation de ces

(1) Comp. Act. Apost., II, 2.
(2) Ps. LXVIII, 16.
(3) Ps. LXV, 10.
(4) Gen., XXXV, 5.
(5) I. Sam., XIV, 15.
(6) Jon., III, 3.
(7) Act. III, 20.
(8) Voir Gesenius : lexic., hebr. et chald.

mots. Il faut traduire par l'*Esprit de Dieu*. La liturgie de l'église romaine en est elle-même une preuve : « Deus cujus Spiritus, chante le prêtre à la bénédiction des fonts, super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur... » Et encore : « Benedico te, creatura aquæ, per Deum... cujus Spiritus super te ferebatur (1) ». « Spiritum Dei Deum ipsum esse aut ejus virtutem et efficientiam, dit le R. P. Pianciani, plerique asserunt tam Latini quam Græci : nominatim vero aliqui Spiritum Sanctum esse dicunt. Ita Cyrill. l. II, *cont. Jul. Apostat.*, Basilius, Augustinus et Hieronymus (2). Citatur etiam pro hac interpretatione Athanasius. Ambrosium (3) audiamus : « Spiritus Dei *superferebatur super aquas* : quem etsi aliqui pro aere accipiunt, vel aliqui pro spiritu quem spiramus et carpimus auræ hujus vitalis spiritum (habebantne tunc notionem saltem confusam existentis in aere communi spiritus seu aeris vitalis qui nunc oxygenium dicitur ?) ; nos tamen cum sanctorum et fidelium sententia congruentes, Spiritum Sanctum accipimus (4). » Le Zohar va même jusqu'à déclarer que cet Esprit de Dieu planant sur les eaux, c'est l'Esprit du Messie.

Une des raisons pour lesquelles Mgr Meignan maintient la traduction *Esprit de Dieu* est celle-ci : « Le verbe RAHAPH, affirme l'illustre auteur, ne veut dire ici, à la forme où il est employé, que *couver*. L'univers est matière et vie : la Genèse, après avoir parlé des éléments physiques, indique, comme nous l'avons dit, en employant l'image hardie de l'incubation, l'opération du créateur préparant déjà les germes des êtres vivants (5). »

(1) Miss. Rom., Sabb. sanct., Bened. font, præfat.
(2) Quæst. hebr. in Gen.
(3) Hexaëm., lib. I.
(4) *In Historiam creationis mosaïcam commentatio*, auct. J.-B. Pianciani, S. J., pp. 79, 80.
(5) *Le Monde et l'Homme primitif*, p. 35.

On lit encore à la page précédente : « *Spiritus Dei ferebatur super aquas ;* l'Esprit de Dieu *couvait* les eaux. Le travail mystérieux de l'Esprit créateur, principe de toute vie, selon l'expression du Psalmiste (Ps. CIII, 30), nous est représenté par la figure de l'incubation (1). »

C'est en effet par le mot *couver* que les interprètes modernes traduisent généralement le terme *merakhéphéth* par lequel Moïse exprime l'action de l'Esprit-Saint.

La discussion de ce terme hébreu ne rentre qu'indirectement dans l'étude de la cosmogonie telle que l'entend Moïse ; mais peut-être aussi ne sera-t-il pas sans utilité d'examiner si la traduction moderne est légitime : tout le travail du reste de la création est subordonné à la bienfaisante action de l'Esprit de Dieu exprimée par le mot *merakhéphéth.*

Ce terme est le participe *pihel* du verbe *ràkhaph*, qui veut dire *être agité*, et spécialement *l'être par quelque passion.* Or, *ràkhah* se trouve ici au *pihel.* Cette conjugaison ajoute à l'idée du verbe celle d'intensité et de répétition ; elle indique aussi une modification particulière ou une application spéciale de l'idée exprimée par le *kal*, et il faut remarquer que le sens propre et primitif y reparaît souvent, lorsque le *kal* n'a gardé que le sens figuré. Ainsi *ràphà* signifie au *pihel* « raccommoder » et au *kal* « guérir » ; *bàrà* au *pihel* « séparer », et au *kal* « affermir, créer » ; *gàlà* au *pihel* « découvrir » dans le sens propre, et au *kal* « découvrir » dans le sens figuré, c'est-à-dire « révéler ». On en conclut que *merakhéphéth* exprime une agitation rapide, telle que celle des ailes d'un oiseau qui plane.

On retrouve le même verbe au *pihel* dans le *Deutéronome.* Là, c'est bien clairement l'action d'un oiseau qui

(2) *Le Monde et l'Homme primitif*, p. 54.

représente celle de Dieu ; mais les interprètes y voient à tort une incubation : il s'agit évidemment d'un aigle qui bat des ailes au-dessus de son nid, mais ne se tient pas dessus pour couver. Voici le passage :

« Tel qu'un aigle excite sa couvée,
« Se balance (*yerakhéph*) au dessus de ses petits ;
« Il étend ses ailes, il les prend,
« Il les enlève sur ses plumes les plus fortes (1). »

Dans cette belle comparaison, *yerakhèph* peint ce battement d'ailes de l'aigle se soutenant au-dessus de son nid, et excitant ses petits au vol, pour les y exercer, en prenant au reste un très-grand soin afin qu'il ne leur arrive aucun accident. Tel est incontestablement le sens de ce passage, que la Vulgate rend ainsi : « Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos, et super eos volitans, expandit alas suas, et assumpsit eum, atque portavit in humeris suis »; et Gesenius : « Quemadmodum aquila, ubi nidum (id est pullos) provocat ad volandum (ut recte Vulg.) super pullis libratur in aere, etc. » Ce savant ajoute : « Pingitur aquila femella, quæ pullos ad volandum condocefactura excitat et provocat, postea vero summa cura cavet, ne debilior forte noxam capiat. »

Les interprètes qui adoptent le sens de *couver* pour le second verset de la Genèse, sont trompés par un mot syriaque de même forme que ce terme et ayant en réalité le sens de *couver*. Mais le mot est syriaqne et non hébreu. C'est précisément sur la foi d'un Syrien que S. Basile adopta le premier le sens que nous combattons. Encore ce Syrien, remarque le saint docteur, était peu versé dans les sciences humaines : Σύρου ἀνδρὸς σοφίας κοσμικῆς ἀφεστηκότος (2).

(3) Deut. XXXII, 2.
(4) Homil. II, in Hexam.

La version syriaque semble en effet exprimer ici l'incubation. Mais ce n'est pas le seul cas où une même assonance de deux mots a été cause d'une erreur dans les versions anciennes de la Bible. Le latin remplace dans les Psaumes πατριαί, *tribus* par « patriæ », et dans l'Évangile κάμηλον signifiant là *câble* (1), par « camelus ». Les autres versions, au contraire, donnent au mot *merakhéphéth* un sens analogue à celui de se soutenir en s'agitant, comme les Septante qui mettent ἐπεφέρετο, et la Vulgate qui porte « ferebatur »; ou bien elles traduisent par *souffler*, *agiter l'air*, comme la paraphrase chaldaïque, dont le mot *menachehebâ* se retrouve dans la version samaritaine.

La tradition rabbinique surtout affirme que l'Esprit-Saint se tenait, planait au-dessus des eaux, mais ne reposait pas sur elles à la manière de l'oiseau qui couve. C'était l'enseignement des anciens rabbins qui vivaient quand le temple de Jérusalem existait encore, c'est-à-dire quand l'hébreu était encore parlé par les Juifs instruits. Je citerai parmi eux R. Siméon-Ben-Zoma, lequel, ravi en extase pendant qu'il méditait sur l'œuvre de la création, apprit par inspiration d'en haut ce qui suit : « Le texte ne dit pas que le *Rouakh* de Dieu soufflait, mais qu'il planait : c'était comme un oiseau qui bat légèrement des ailes, de manière que ses ailes touchent et ne touchent pas (2).» On lit encore dans le Talmud de Babylone : « Ben-Zoma dans son état d'extase dit : *Et l'Esprit de Dieu planait sur la face de l'eau*, comme une colombe qui plane sur ses petits, et ne les touche pas (3). » — Il y a ici action de planer, répète le même Ben-Zoma dans le Talmud de Jérusalem, et il est dit ailleurs (4) :

(1) Voir Théophylacte, Euthymius, etc.
(2) Médrasch-Rabba, sur la Genèse, IIe parascha.
(3) Talmud de Babylone, traité Hhaghiga, fol. 15, recto.
(4) Deut., XXXII, 11.

Ainsi que l'aigle veille sur son nid, plane au-dessus de ses aiglons ; puisque l'action de planer qui est exprimée ailleurs, signifie *toucher et ne pas toucher*, l'action de planer qui est ici, signifie aussi qu'il touchait et ne touchait pas (1) ».

La même interprétation du terme *merakhéphéth* est encore donnée plus tard par les savants rabbins, Moïse Mendelssohn et Salomon Yarhhi : « Le trône de la gloire, c'est-à-dire de la Divinité, dit ce dernier dans son Commentaire sur le second verset de la Genèse, se tenait en l'air et planait sur la face des eaux, par l'Esprit de la bouche du Très-Saint, béni soit-il, et par son Verbe, sous la forme d'une colombe qui plane légèrement sur le nid. » Que si Aben-Esra et Nahhménides, grammairiens juifs très-habiles, voient l'incubation exprimée dans le texte en question, c'est la haine du christianisme qui les a portés à rejeter sur ce point la tradition ancienne. Mais M. Drach, ancien rabbin lui-même avant sa conversion, défend cette tradition d'une manière victorieuse (2).

Ainsi il ne peut y avoir de doute : l'Esprit de Dieu se soutenait, planait au-dessus des eaux, mais ne se tenait pas sur elles comme fait l'oiseau dans l'incubation. S'il eût voulu exprimer ce dernier sens, Moïse eût mis non pas *merakhéphéth*, mais *robétséth*, qui seul exprime dans le Pentateuque et la langue sainte l'action de couver (3).

R. Salomon Yarhhi, que nous venons de citer, était de Troyes en Champagne, et aimait à donner une traduction française des mots qu'il employait. Or il ajoute au texte cité ci-dessus : « *Couver* en langue profane. Toutefois, remarque judicieusement M. Drach (4), son intention

(1) Talmud de Jérusalem, ch. II.

(2) *De l'Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, t. I, p. 303 et suiv., et p. 464 et suiv.

(3) Deut. XXII, 6.

(4) *De l'Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, t. I, p. 304, note.

ne saurait être que le terme de l'original signifie proprement *couver*, puisqu'il vient de dire que le trône de la gloire *se tenait en l'air*. Il explique seulement que par son influence vivifiante le Saint-Esprit animait cette masse inerte, comme un oiseau fait pénétrer la vie dans les œufs qu'il couve. » Et en effet, rien ne s'oppose à ce que, sans traduire *merakhépheth* par couver, on ne voie cependant dans ce terme quelque allusion à l'incubation. Aussi admettons-nous très-bien avec Mgr Meignan, que la tradition des premiers âges sur l'action bienfaisante de l'Esprit-Saint à l'origine du monde, est la source de la légende orientale de l'œuf du monde couvé par la divinité.

« Quand le livre de la loi de Manou, dit le savant évêque (1), et l'épopée du Mahabarata racontent que le Dieu, qui est à lui-même son principe, créa premièrement l'eau et la féconda, et que le produit de la fécondation devint un œuf, au sein duquel se plaça Brahma pour s'y dilater, peut-on voir là autre chose que la traduction fantastique de cette parole de l'Écriture : l'esprit de Dieu COUVAIT la surface des eaux, Rouha Elohim meharephet hal pene hammaïm ?

« Cette légende de l'œuf du monde se trouve non-seulement chez les Indiens, mais aussi chez les Chinois et les Japonais, chez les Perses et les autres peuples. Même au-delà du détroit de Behring, en Amérique, apparaît la légende d'un oiseau qui couve l'œuf du monde (2). »

« L'esprit de Dieu, dit Moïse, planait *au-dessus des eaux* (*ghal penê hammayim*). » Ceci est une nouvelle preuve que le mot *thehôm* désigne réellement, dans le membre de phrase précédent, un grand amas d'eaux véritables, un océan. En prose, *mayim* ne désigne jamais que ce que l'on entend par *eau*. Tout au plus si quel-

(1) *Le Monde et l'homme primitif*, p. 11.
(2) Delitzscha, *Genesis*.

ques liquides autres que l'eau ordinaire peuvent être, souvent par euphémisme, désignés par le même substantif. Le fait est si clair, et les exemples si nombreux, qu'il est inutile d'insister sur ce point. Ainsi quand le Psalmiste célèbre les merveilles de la création, il n'oublie pas l'océan qui enveloppa la terre comme d'un grand vêtement, les eaux qui recouvrirent les montagnes :

« L'Océan le recouvrit comme un vêtement.
« Les eaux stationnèrent sur les montagnes (1).

Voyons maintenant comment, grâce à cette intervention mystérieuse du Saint-Esprit, sur laquelle nous nous sommes peut-être trop longuement étendus, le monde va se remplir de beauté et de vie pendant l'œuvre des six jours. Car c'est à ce moment seulement et non dès la création du ciel et de la terre, que commence l'œuvre des six jours. Ce point a été prouvé par le R. G. Molloy (2).

Au premier jour a lieu l'apparition de la lumière succédant aux horribles ténèbres de l'origine. Moïse fait parler Dieu lui-même : « Qu'il y ait de la lumière, dit le Seigneur. — Et il y eut de la lumière, continue l'écrivain sacré. » On a voulu que le mot *hôr* signifiât non-seulement *la lumière*, mais encore *le calorique*, et *le calorique* pris au point de vue de la science, suivant tout le sens du terme technique.

Ce ne sont point, répéterai-je ici, des termes techniques qu'il faut employer pour rendre le récit de la création qui ouvre nos livres saints. *Hôr* n'a jamais signifié en hébreu que ce que le vulgaire entend bonnement par *la lumière*, celle du matin, du plein jour, du soleil et de la foudre, ou bien quelquefois la foudre et le soleil eux-mêmes. Cependant le mot hébreu se prend encore au

(1) Ps. CIV, 6.
(2) *Géologie et Révélation*, ouvrage traduit par M. l'abbé Hamard, ch. XIX.

figuré et désigne alors certaines choses dont la lumière matérielle est l'image. Évidemment il est employé ici au sens propre. Son sens est donc simplement celui de *lumière*.

Les interprètes aiment à parler de *la création* de la lumière. Qu'entendent-ils eux-mêmes par la création de la lumière? pourrait-on demander. Quand une substance passe du néant à l'être, il y a création ; et Dieu seul peut en être l'auteur. Quand c'est un mode qui est produit dans une substance déjà existante, il y a modification mais non création, et dans la sphère de leur activité tous les êtres peuvent, doivent même modifier d'autres êtres. Or la lumière n'est point une substance, elle n'est qu'un mode ; c'est pourquoi les hommes en produisent tous les jours, c'est pourquoi elle n'a pu être créée. S. Thomas a dans sa Somme une thèse en règle pour prouver que la lumière n'est qu'un mode. Ne pouvant, avec le secours de la physique peu avancée de son temps, soupçonner la véritable substance qui supporte ce mode, il la place dans le soleil lui-même. La physique a fait des progrès depuis le XIIIe siècle : nous connaissons aujourd'hui ce fluide répandu partout au moyen duquel les astres se correspondent et se transmettent leur chaleur et leur lumière ; nous reconnaissons dans celle-ci simplement le mouvement ondulatoire de l'éther en vibration. Moïse sait mieux que ses interprètes éviter de se compromettre, il dit : *yehi*, employant ainsi le verbe être, qui peut s'appliquer à tout.

On a encore voulu oublier ici le point de vue général où s'est placé cet écrivain, celui où le monde se présente tel que les sens peuvent le percevoir, et non pas tel que d'abstraites conceptions peuvent nous le faire connaître ; on a voulu oublier le théâtre dans lequel le récit s'est renfermé par le verset précédent. Il a fallu, suivant un

système d'interprétation, que la lumière du premier jour fût celle qui éclaire tous les cieux, et qui jusque-là leur aurait été refusée. Mais est-il rien de plus antiscientifique que de faire venir la lumière après la première formation de l'univers? Voyez dans quel fluide se trouve la lumière. C'est dans l'éther, le plus subtil de tous les corps, celui qui a par conséquent existé dès le principe, qui remplit tous les espaces, et dans lequel nagent tous les autres corps. Sitôt que les premières combinaisons se sont formées, les vibrations des molécules qui se réunissaient pour en composer de plus complexes, ont certainement fait vibrer l'éther, lui aussi, et en ont fait dès lors le véhicule de la lumière et de la chaleur. Que dis-je! avant que les masses des astres fussent formées, les affinités qui ont produit les corps dont sont composées ces masses, n'étant encore aucunement satisfaites, et tourmentant les premiers éléments, le jeune univers était dans une effervescence indicible et universelle : il n'était tout entier que chaleur et que lumière. Ainsi il n'a pu, dans son ensemble, traverser d'abord une période d'obscurité.

Moïse, au contraire, vient de parler de la terre, il l'a montrée enveloppée dans une nuit profonde, quelle lumière peut-il maintenant désigner, sinon celle qui chassa ces ténèbres? En effet, le refroidissement s'opérant toujours sur notre globe, l'immense atmosphère se dégageait peu à peu des matières qui l'obscurcissaient, parce que celles-ci perdaient leur état gazeux. Au moins la quantité d'eau que contenait l'air diminuait, et le brouillard qui le remplissait perdait de son épaisseur. Il vint donc un moment où quelques rayons du soleil réjouirent la triste surface de notre planète et éclairèrent les flots qui l'inondaient. Ce n'étaient, il est vrai, que de pâles rayons, qu'une lumière blafarde, tels que nous en voyons

aux jours nébuleux. Car la sage nature n'agit point brusquement, elle ne va pas par bonds : « Natura non facit saltum », disait Linné. Cependant c'était une vraie lumière, et dès ce moment commença la succession des jours et des nuits qui se continue maintenant. Aussi le Créateur, ayant séparé la lumière et l'obscurité, et ayant donné à chacune sa part du temps, a dans la première le jour, et dans l'autre la nuit, ou, pour prendre la tournure antique, appelle celle-ci jour et celle-là nuit. *Yôm* et *laylà* ne peuvent en effet que signifier *jour* et *nuit :* ils prouvent encore qu'il s'agit réellement ici d'une lumière qui intéresse seulement la terre.

Quand le Seigneur a fini son premier travail pour l'embellissement de la demeure qu'il destine à l'homme, le grand historien en termine par ces mots le récit : « Il y eut le soir, il y eut le matin; ce fut un premier jour. » Il est important de connaître le vrai sens de cette phrase, laquelle reviendra tout le long de la cosmogonie. Comme il est certain que la formation de la terre a duré de longs siècles, on a été embarrassé par ce passage, et l'on a voulu se dégager en entendant par *yôm* une époque d'une durée indéterminée. Mais il faut avouer que telle n'est point la signification de ce mot. Il indique probablement, d'après son étymologie, la chaleur du jour elle-même.

Yôm employé au singulier n'exprime pas un temps de 24 heures. Au moins ne le pourrait-il pas ici, d'abord à cause des mots *bokér* et *ghéréb*, lesquels, quoiqu'on en dise, ne sauraient exprimer des moments de ténèbres, de renouvellements, de transitions n'ayant pas plus existé dans la réalité des choses que dans la pensée de Moïse ; et ensuite à cause d'une fin que se proposait ce législateur en écrivant son récit de la création. Cette fin était de faire connaître la nature de la semaine si importante au point de vue religieux.

Cependant tout en gardant le sens propre de jour, *yôm* peut servir quelquefois pour un temps indéterminé, parce que par synecdoque on ne parle alors que d'un jour, sans pour cela exclure la pluralité. Il s'en présente un exemple dès que le récit de la création est achevé. Moïse parle de l'œuvre entière de cette création, et il s'exprime ainsi : « Au jour où Dieu le Seigneur fit les cieux et la terre, et tous les arbrisseaux de la campagne. . . (1). » Ainsi, voilà au moins six jours qu'il désigne en n'en nommant qu'un seul. C'est là une manière de parler qui rend l'œuvre de six jours plus frappante pour l'imagination, en montrant que les longues périodes géologiques ne sont en réalité qu'une succession de jours ordinaires. Les Orientaux aiment à tout concrétiser de la sorte. Les mots *soir* et *matin* font bien voir que Moïse parle de jours ordinaires. Peu importe ensuite à l'écrivain sacré que ces jours soient, chaque fois qu'il les nomme, uniques ou en nombre incalculable.

Les anciennes versions viennent d'ailleurs à l'appui de cette interprétation : elles semblent bien attribuer à *yôm* le sens ordinaire du mot *jour*. La Vulgate traduit par *dies;* les Septante par ἡμέρα, et les versions en langue sémitique reproduisent le terme même de l'hébreu. Le sens d'*époque d'une durée indéterminée* pour ce mot *jour* a été très-longuement et très-savamment défendu par le R. G. Molloy (2). C'est une thèse qu'il me semble impossible d'admettre.

Ne pourrait-on pas toutefois voir désigné ici par le mot *jour* un grand laps de temps, mais un laps parfaitement déterminé, un jour cosmique ? La cosmogonie mosaïque, le plus ancien morceau de nos Écritures, semble un héritage plus ou moins intègre reçu par tradition des an-

(1) Gen., II, 4.
(2) *Géologie et Révélation*, ouvrage traduit par M. l'abbé Hamard, ch. XX.

ciens patriarches. Moïse n'aurait fait qu'en fixer le texte. Rien d'étonnant alors que la cosmogonie sacrée porte des traces du génie des Chaldéens, dont la grande ville *Our* avait été la patrie d'Abraham. Or les vieux Chaldéens étaient de grands astronomes ; peut-être même connaissaient-ils assez exactement la grande période de la précision des équinoxes? M. l'abbé Chevallier a pris à tâche de le prouver et a apporté des témoignages anciens, interprétés, il est vrai, d'une manière nouvelle. Quoi qu'il en soit du système de cet écrivain, Moïse a bien pu, au lieu de simples jours, compter des jours cosmiques quelconques. Il suffirait de reconnaître quels sont ces jours, pour avoir, d'après lui, le nombre des siècles qu'a duré la transformation de notre globe ; je ne dis pas la création entière, parce que le travail des six jours s'opère seulement après l'action vivificatrice de l'Esprit-Saint planant sur les eaux.

Le jour où la lumière brilla sur notre globe est appelé par Moïse *le premier jour*. Parce que le mot traduit ici par *premier*, le mot hébreu *hékhad* n'est pas un nombre ordinal, on y a cherché des mystères. Il n'y en a point en réalité ; mais les Hébreux ne faisant guère usage de ces nombres, dont ils n'ont au reste que quelques-uns, c'était leur coutume d'employer à la place des ordinaux les nombres cardinaux.

L'apparition de la lumière n'était que le commencement de l'embellissement de notre monde. La voix de Dieu retentit une seconde fois : « Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux. » Qu'est-ce que ce firmament? Le mot hébreu employé ici, *rakiagh*, est formé de *rakagh*. Or ce verbe signifie *battre*, *frapper*, comme on frappe la terre du pied en bondissant d'indignation ou de joie (1). De là il signifie *fouler aux pieds l'ennemi vain-*

(1) Ez., VI, 11 ; XXV, 6.

cu (1); et de là aussi il veut dire *affermir*, *rendre solide*, parce que ce qui est battu prend de la consistance. C'est ainsi qu'il exprime l'action de Dieu affermissant la terre (2). A la vérité Gesenius croit que dans ces passages le résultat de l'action de frapper est d'étendre plutôt que de consolider ; sans doute parce que dans les deux derniers passages il est dit en même temps que Dieu a étendu le ciel. Mais la Vulgate, la Syriaque, sont formels sur ce point et mettent *affermir*. Le dictionnaire de M. Glaire traduit également par ce mot. C'est au *pihel* que le même verbe a le sens d'*étendre*, il veut dire *étendre une lame en la frappant* (3), d'où *recouvrir d'une lame* (4). Au *puhal* on le trouve employé au participe et signifiant *étendu à coups de marteau* (5). A l'*hiphil*, il s'applique à la formation des cieux (6), soit que, comme veulent les modernes, il faille entendre l'action de les étendre, soit qu'on suive la Vulgate, qui met « fabricatus es. » Le mot *rakagh* se rapproche de *râkak*, lequel veut dire aussi *battre*, et spécialement *étendre*, ou *amincir à force de coups*. L'arabe a *rakak*, qui, comme on le voit, est le même mot, et signifie *être mince*. Au reste, il y a ainsi plusieurs racines onomatopoétiques ayant ensemble des liens de parenté. On trouve *râkak*, *râkad*, *râkagh*, dont le sens primitif est de *battre*, de *frapper*, et aussi *râkab*, *râkakh*, exprimant à ce sens l'action corrélative d'*écraser*. Tel est le verbe d'où vient *râkiagh*. Mais quelle est la nature de la dérivation? L'insertion d'un *yod* ou d'un *ouaou* entre la seconde et la troisième radicale forme en hébreu une sorte d'adjectifs qualificatifs, qui sont comme

(1) II Sam., XXII, 43.
(2) Ps., CXXXVI, 6 ; Is., XLII, 5 ; XLIV, 24.
(3) Ex., XXXIX, 3; Nomb., XVI, 4.
(4) Is., XL, 19.
(5) Jer., X, 9.
(6) Job., XXXVI, 18.

des participes passifs du *kal*, et même par un chaldaisme, dans un hébreu moins ancien, principalement des substantifs équivalant aux formes verbales en τός du grec. Ainsi *hâsar* « enchaîner » donne *hâsour* « pris », *hâsir* « captif » ; *mâchakh* « oindre » donne *mâchiakh* « oint, Messie » ; *bâkhar* « élire », *bâkhour* et *bâkir* « élu. » Ces dérivés ont aussi parfois le sens actif, mais c'est lorsque le verbe d'où ils viennent est intransitif, ce qui n'a pas lieu dans le cas présent. Le même genre de mots se rencontre aussi pour signifier certains temps : *kâtsir* « le temps de la moisson », *khârich* « celui du labourage », à l'imitation des formes verbales grecques en τός, comme ἀμητός, ἀροτός. Enfin les féminins et les pluriels ont volontiers une signification abstraite : *yechoughâ* « le salut », *khanoutim* « la préparation des cadavres ». Mais ces derniers sens n'ont plus trait à la question présente. Il faut donc attribuer à *râkiagh* une signification passive, comme semble l'insinuer un passage de Job (2). Le grec et le latin confirment cette thèse. Ces langues sont, en effet, bien plus richement douées que les langues sémitiques, sous le rapport de la dérivation des mots. Le terme des Septante finit par μα, qui désigne toujours, en grec, l'effet ou l'objet du verbe : ποίημα, *ce que l'on fait, ouvrage, poëme*, du verbe ποιέω, *faire ;* γράμμα, *ce qui est écrit, lettre,* de γράφω ; ζήτημα, *ce qu'il faut chercher, objet en question*, de ζητέω, *chercher*. En latin, *mentum* peut s'appliquer à la même idée, principalement dans le mot *firmamentum,* employé pour traduire *râkiagh ;* puisque *pavimentum*, qui est exactement formé sur le même modèle et qui veut dire d'abord *aire en cailloutage et en mortier battus*, et, par suite, *carrelage*, *plancher*, *pavé*, vient de *pavimento*, signifiant *aplanir* (*en battant*), *nive-*

(1) Job. xxxvi, 18.

ler, *égaliser*, *battre*. Au reste, on aurait pu traduire par un mot au sens actif, à défaut de terme ayant le sens passif, à cause de la corrélation des idées.

La valeur du mot *rakiagh* étant ainsi parfaitement déterminée au point de vue de la linguistique, à quoi s'applique-t-il dans le passage en question? Personne ne nie qu'il n'y désigne le ciel. Mais quel ciel désigne-t-il, et comment le fait-il? Indique-t-il les espaces que peuplent les corps sidéraux, tels que les reconnaît la science? est-ce plutôt l'atmosphère, etc.? On y a vu toutes ces choses. Moïse a déjà parlé du ciel ; mais son terme, quoique précis, n'indiquait rien de très-positif : le ciel n'avait pas encore sa parfaite constitution. C'est du ciel entièrement constitué que l'écrivain parle maintenant. Les commentateurs modernes aiment à prendre son terme dans le sens d'objet étendu. Ils ont contre eux l'autorité des anciennes versions, lesquelles entendent le second résultat de l'action de battre, la consolidation, l'affermissement, et traduisent par un mot dont le sens est : objet consolidé, objet affermi, comme nous venons de le voir. Quoi qu'il en soit, le *rakiagh* est bien cette voûte solide, brillante et transparente que, soit par métaphore, soit par erreur, soit plutôt pour parler selon les sens, sans réfléchir sur la réalité de la chose, les Hébreux prétendaient être le ciel. Cette voûte avait, en effet, pour la supporter, des fondements et des colonnes (1). Elle soutenait les eaux des pluies, qui s'en échappaient par des portes et des barrières (2) ; car elle avait des portes (3). C'était comme le plancher du séjour des esprits supérieurs (4). C'était elle aussi que l'homme apercevait

(1) II Sam., XXII, 8 ; Job., XXVI, 11.
(2 Ps., LXXVIII, 23 ; CIV, 3, CXLVIII, 4 ; Gen., VII, 11.
(3) Gen., XXVIII, 17.
(4) Ps., II, 4; Gen., XXVIII, 17 ; Deut., XXXIII, 26.

au-dessus de sa tête (1). Sa matière était une sorte de cristal, ainsi que l'on en peut juger d'après deux passages des prophètes (2), et d'après le mot de l'Apocalypse : θάλασσα ὑάλινη (3). N'est-ce pas, au reste, l'idée que se font du ciel tous ceux qui s'en rapportent plus aux données des sens qu'à celles de la science, les enfants, les poëtes? Ainsi en était-il des anciens, lesquels vivaient à l'époque où l'humanité entière se trouvait pour ainsi dire dans un état d'enfance.

Sidoine Apollinaire va jusqu'à appeler le firmament : *pavimentum*, mot dont la racine rappelle celle du terme hébreu. Ovide, interprète de la mythologie gréco-latine, semble traduire ce dernier terme quand il s'exprime ainsi :

« *Astra tenent cæleste solum...* (4)

Le firmament était aussi, d'après lui, l'appui des eaux supérieures :

« *Illic et nebulas, illic consistere nubes*
« *Jussit...* (5)

et l'appui du séjour des dieux, qui y avaient leur voie et leurs demeures :

« *Est via sublimis, cœlo manifesta sereno,*
« *Lactea nomen habet, candore notabilis ipso.*
« *Hac iter est Superis ad magni tecta Tonantis,*
« *Regalemque domum...* (6)

Et notre Lamartine dit, en chantant le temple que l'univers entier forme au Seigneur :

« *Les cieux en sont le dôme...* »

(1) Gen., I, 20; Ps., XIX, 2.
(2) Ez., I, 22; Dan., XII, 3.
(3) IV, 6.
(4) Ovid. Nas., Metam., Lib. I, cap. IV.
(5) *Ibid.*, cap. III.
(6) *Ibid.*, cap. VII.

D'après le texte sacré, à la voix de Dieu le firmament apparaît au milieu des eaux, et il les divise en deux parts ; les unes restent au-dessus du ciel : ce sont les eaux supérieures. Il en est parlé au livre des *Psaumes*. Les autres demeurent au-dessous : ce sont les eaux inférieures. Le sens du mot « eau » a été déterminé ci-dessus.

Si Moïse s'exprime ici, comme partout ailleurs, suivant les conceptions du vulgaire, sa narration n'en est pas moins exacte. Pour le reconnaître, il faut se rappeler d'abord quel est le système des eaux contenues dans l'atmosphère. Par l'effet de la chaleur, une certaine quantité de vapeur d'eau s'y tient toujours, mais cette quantité est variable. La vapeur d'eau ne saurait obscurcir l'air, étant encore plus lucide que lui ; seulement quand elle rencontre une couche assez froide, elle perd son état. Dans les régions les plus élevées, elle passe à celui de poussière solide, pour former les *cirrus*, ces petits nuages blanchâtres qui nous offrent l'aspect de filaments déliés assez semblables à de la laine cardée. Dans les régions les plus basses, elle passe à l'état de poussière d'eau liquide, pour constituer les *cumulus*. Ces poussières sont plus pesantes que l'air, leur poids les entraîne vers la terre, et de fait elles descendent sans cesse ; mais leur chute est presque imperceptible, parce que les vents les emportent sur leurs ailes. De plus, il peut se faire que leur partie inférieure se dissipe en touchant un air plus chaud, tandis que leur partie supérieure répare la perte en se grossissant d'autres vapeurs qui se condensent. Tout le jour, il existe un courant ascensionnel d'un air qui s'est dilaté et allégé en s'échauffant plus près du sol, et qui, par conséquent, doit s'élever au-dessus du reste de l'air. Ce courant relève à son passage les bords des *cumulus* et les arrondit de manière à ce qu'ils semblent des montagnes entassées les unes sur les autres. Sitôt que

ce courant cesse, au crépuscule, tout se rabaisse, et les *cumulus* s'étendent languissamment dans le ciel comme pour y prendre, eux aussi, leur repos. Ils portent alors le nom de *stratus*. Tant que l'une ou l'autre espèce de nuages se trouvent seuls dans le ciel, aucun phénomène ne se produit, parce que c'est une loi générale de la nature qu'aucune production ne se fasse sans le concours de deux agents. Mais quand les *cirrus* et les *cumulus* sont superposés, si toutes les conditions se trouvent remplies, la réunion s'opère, le *nimbus* teint le ciel d'un gris uniforme et la pluie tombe sur la terre.

Nous avons vu précédemment que pendant les longs siècles de la formation de notre terre, l'atmosphère, en se dégageant un peu des eaux contenues dans son sein, avait déjà laissé pénétrer quelques rayons de lumière à travers leurs poussières devenues moins épaisses. Lorsque la même atmosphère eut perdu une nouvelle quantité de ces eaux, parce que la terre plus froide en retenait davantage dans le bassin de l'océan qui la recouvrait entièrement, le brouillard se dissipa complétement dans les régions inférieures de l'air, et celui-ci se trouva dès lors libre dans cette partie. Les eaux qu'il garda dans ses couches supérieures plus froides, ne constituèrent plus que de véritables nuages, parfaitement séparés des flots de la mer par cet air qui les soutient réellement dans le ciel malgré leur propre poids. N'est-ce pas là, bien qu'en d'autres termes, le récit même de l'écrivain hébreu ?

Au troisième jour, les eaux répandues sous tout le ciel, se réunissent en un même lieu, et la terre apparaît. Les mers , les îles et les continents sont ainsi formés. *Yabbàchà*, employé ici pour désigner la terre laissée à nu par les eaux retirées, est le féminin de *yabbàch* inusité au masculin. C'est l'usage des Hébreux de se servir du féminin à la place du neutre, parce que leur langue

manque de ce dernier genre. Or *yabbâch* est le même mot que *yâbêch* employé dans Job et dans Ezéchiel, et qui signifie *aride ;* mais c'est une forme marquant plus d'intensité. *Yabbâchâ* indique la terre par opposition à l'eau. Ainsi quand on passe une mer ou un fleuve à pied sec, c'est : *bayyabbâchâ,* c'est-à-dire : dans la *yabbâchâ* (1) ; et si l'on considère le continent en l'opposant à la mer, il se nomme *yabbâchâ* (2). Le syro-chaldaïque de S. Matthieu contenait encore cette opposition : elle nous reste dans le grec par le moyen des mots: ἡ ξηρά et ἡ θάλασσα (3). Même dans le meilleur latin nous trouvons la terre ferme exprimée par le mot *arida* (4).

En effet, quand le refroidissement du globe eut contracté davantage son enveloppe, mille aspérités s'y formèrent, et à un certain moment, la surface du vaste océan se trouva coupée par quelques ilots, premières ébauches des continents qui continuèrent à s'y dessiner avec les siècles. Par effet contraire, des bassins se creusèrent ailleurs, et dès lors on trouva sur le globe des terres et des mers véritables.

Mais sitôt que ces terres furent mises à nu, une végétation puissante les recouvrit ; car le monde était alors dans toute la force de la jeunesse. Les plantes des classes inférieures, des lycopodes, des fougères arborescentes, des cycadées, et des conifères y prirent des proportions gigantesques. Ce sont leurs débris carbonisés qui ont constitué les terrains houillers.

C'est pourquoi, avant de clore par sa phrase habituelle le récit de l'œuvre du troisième jour, le très-exact historien de la création parle des germes que donna alors

(1) Ex., XIV, 16, 22. 29 ; Jos., IV, 22.
(2) Ex., IV, 9 ; Jon., I, 9, 13 ; II, 11 ; Ps., LXVI, 6.
(3) XXIII, 15.
(4) Cæs. *de Bell. Gall.*, liv. IV, chap. XXIV et XXVI.

la terre, des herbes qui y parurent et produisirent leur semence, chacune suivant son espèce, et des arbres qui y donnèrent leur fruit, également chacun selon son genre.

Dieu parle un quatrième jour : « Qu'il y ait, ordonne-t-il, des lumières dans le firmament céleste.» Sachant ce que Moïse entend par le firmament, on ne peut admettre que ce mot désigne ici les espaces où sont réellement les astres. Les astres sont en conséquence considérés dans ce passage simplement comme des points lumineux brillant sur le fond azuré de la voûte céleste. C'est de leur apparition seule dans cette voûte qu'il s'agit. Comme Josué le fit plus tard, comme il l'a toujours fait lui-même, l'écrivain sacré ne parle ici que selon les apparences. Que la création réelle des astres ait lieu alors, ou non, il veut n'en rien savoir, peut-être même ne soupçonne-t-il pas une pareille question ; ce qu'il raconte, c'est qu'après avoir parlé, « Dieu fit » ces lumières, « et les plaça dans le firmament céleste ». Le verbe créer n'est pas employé par Moïse, mais bien le verbe faire. Et encore le Seigneur ne fait ces lumières qu'en tant qu'il les met dans la voûte céleste ; parce que, s'il y a deux verbes distincts, c'est un hébraïsme de mettre deux verbes pour une seule action considérée sous un double rapport. Par exemple on lit dans le même livre de la Genèse : « Et il ajouta, et il prit une femme », pour « il prit ensuite une autre femme » (1). La même tournure se retrouve en beaucoup d'autres endroits (2). D'ailleurs le terme que nous traduisons par *lumières* ne représente pas les astres tels que les entend la science. *Mâhôr* ne veut dire que *lumière*, ou *source de lumière ;* et il ne désigne que comme tels le soleil, la lune et les

(1) Gen., XXV, 1.
(2) Deut., I, 43 ; II, 16 ; Os., I, 6 ; V. 11 ; IX, 9 ; Ps., LXXI, 20 ; etc.

étoiles. Les mots des différentes versions présentent le même caractère. Les lumières dont parle ici Moïse, ce sont ces flambeaux qui nous paraissent être supportés par la voûte du ciel, et dont la fin est de présider aux jours et aux nuits de notre terre, de marquer et former les différents temps. Aussi les étoiles ne sont guère dignes d'être nommées ; les grands astres sont le soleil et la lune. Certes ces apparences ne sont pas les vrais astres dont nous parle la science. Les *luminaires* de Moïse parent le firmament en y faisant étinceler leur feux : les astres tels qu'ils sont en eux-mêmes peuplent les immenses espaces. C'est pourquoi l'apparition des *luminaires* est complétement indépendante de la création des astres, qui en effet a eu lieu à un tout autre moment. Parce que tous les astres semblent tourner ensemble chaque jour autour de la terre, on en conclut légitimement que la cause de leur mouvement apparent vient de la terre et non pas d'eux-mêmes ; à plus forte raison en voyant ces astres apparaître tous ensemble, précisément au milieu de l'histoire de la terre, doit-on conclure que la cause de cette apparition, au sein de l'azur céleste, tient aux révolutions de notre globe, et est indépendante de la préexistence des astres eux-mêmes.

Quelle illustre et importante place tient donc notre pauvre petite planète, cachée dans un coin de l'immensité céleste, pour mériter de se voir tous les autres astres ainsi subordonnés ! Ils lui sont en réalité subordonnés, mais par la rédemption et non pas par la création. Quand on considère toute la genèse des corps célestes rappelée précédemment, que l'on se représente à l'esprit l'unité primitive des masses qui les composent, les forces par lesquelles tous ces corps se supportent les uns les autres, de telle sorte qu'on ne peut toucher à un sans ébranler tous les autres, comme dans une rangée de

trembles, une feuille ne peut frissonner au souffle du zéphir, sans que l'agitation ne se communique à toutes les autres ; quand surtout on fait attention au rôle si humble que notre globe joue sur la scène immense des cieux, on reconnaît sans peine que ce globe n'a pu paraître le premier, ni se passer du reste un seul instant.

Ce que Moïse déclare, c'est qu'au quatrième jour, on vit sur la terre le soleil, la lune et les étoiles. Ces astres existaient bien déjà, et parcouraient depuis longtemps leurs révolutions célestes. Ce n'est même qu'en roulant elle aussi au milieu d'eux, et autour de l'un d'entre eux, le soleil, que la terre avait pu s'arrondir, et se gonfler à l'équateur. Au reste un savant qui évidemment prétend s'accorder avec Moïse, le P. Secchi, dans son beau livre sur le soleil (1), affirme avec raison que cet astre a toujours vivifié la terre, par conséquent n'a pas commencé d'exister seulement après elle. Mais jusqu'à cette époque géologique, un trop épais brouillard avait recouvert cette terre pour qu'on pût distinguer les disques des corps célestes. Ce brouillard allait en diminuant toujours d'épaisseur. Au premier jour, il avait laissé pénétrer quelques pâles rayons; au second, il s'était même dissipé dans la partie inférieure de l'air, en restant toutefois dans toute sa partie supérieure, de manière à ne pas laisser voir encore le ciel. Voici enfin arrivé le moment où ce beau ciel se dégage ; il n'y restera plus d'eaux que ça et là, dans des nuées partielles; le nuage universel qui avait jusqu'ici voilé la nature, est déchiré au front des cieux, et les yeux plus parfaits qui commencent à paraître sur la terre, admirent l'azur si pur du pavillon céleste. C'est ainsi que tout voile étant écarté, les astres dessinèrent pour la première fois leur disque dans ce beau firma-

(1) Le Soleil, p. 298.

ment pour relever son éclat par leurs feux étincelants.

Telle est la simple et vraie raison pour laquelle Moïse parle des astres au quatrième jour. Ceux qui célèbrent ses connaissances en physique, parce qu'il aurait fait briller la lumière avant l'existence du soleil, le font avec autant de justice que ceux qui prouvent l'existence du déluge par les coquillages se rencontrant par toute la terre et dans toutes ses couches. Ne prêtons donc point aux paroles sacrées des assertions étranges ; laissons au récit son admirable simplicité, afin d'y pouvoir reconnaître les belles vérités historiques qu'il renferme réellement.

Nous ajouterons que nous n'émettons pas un sentiment nouveau en prétendant ne rien trouver dans le texte biblique qui s'oppose à la création du soleil lui-même, longtemps avant l'œuvre du quatrième jour : « C'est précisément, dit un savant allemand, parce que la description de l'œuvre du quatrième jour ne parle exclusivement du soleil, de la lune, ainsi que des autres étoiles, que pour indiquer ce qu'ils sont pour la terre, et ne fait aucune allusion à leur constitution propre, que ce serait tirer de là une conclusion illégitime de dire, en s'appuyant sur ce passage du premier chapitre de la *Genèse*, que le soleil, la lune et tous les autres astres, n'ont été créés réellement ou n'ont été pour la première fois appelés du néant à l'être, que le quatrième jour, c'est-à-dire après que la terre eut été complétement disposée pour prendre rang parmi les corps qui composent l'univers. De même que le récit génésiaque ne dit pas ce que les corps célestes sont en eux-mêmes, il ne dit point non plus quand et comment ils ont été créés ni ce qu'ils sont en eux-mêmes (1). »

(1) Kurtz, *Bibel und Astronomie*, p. 101.

Le docteur Reusch dit à son tour : « Le récit génésiaque sur l'œuvre du quatrième jour ne parle pas de la production du soleil et des étoiles : la *Genèse* ne nous force point d'admettre que les étoiles n'aient été formées ou créées que le quatrième jour, elle ne dit même pas quand elles ont été créées ; — elle dit seulement que le quatrième jour elles ont existé pour la terre, que ce jour-là a commencé entre la terre et les étoiles le rapport par suite duquel les étoiles sont des luminaires et des chronomètres de la terre (1). »

Mgr Meignan va même plus loin : « Le récit mosaïque des faits du troisième jour, lit-on dans *le Monde et l'homme primitif* (2), n'exclut pas nécessairement toute influence de la lumière du soleil. Moïse exclut seulement l'apparition immédiate et ostensible du grand luminaire. Le soleil et les autres astres pouvaient très-bien être en voie de formation, mais ils demeuraient obscurcis par une atmosphère épaisse, qui les dérobait et les faisait disparaître, sans cependant détruire complétement l'action de leur lumière. Dans cette hypothèse, les rayons du soleil, quoique voilés, devaient tomber sur la terre (3) ».

La seule remarque que nous ayons à faire au sujet de l'œuvre du cinquième jour, c'est que Moïse en parle comme du reste de la création. Ici encore il écrit suivant le goût de ses contemporains : les divisions qu'il établit entre les animaux, sont telles qu'on les peut concevoir d'après les premières apparences et les caractères les plus superficiels ; ces divisions ne rentrent en aucune

(1) *La Bible et la Nature*, p. 182.
(2) *Le Monde et l'Homme primitif*, p. 71, 72.
(3) Voir également : Pianciani, *Cosmogonia*, p. 385-190 ; Molloy, *Géologie et Révélation*, traduction de M. l'abbé Hamard, p. 358, 359.

manière dans celles de nos classifications scientifiques. Ce que Moïse entend par *chérétz*, par toute bête *hâromséth*, ce sont les reptiles aquatiques, les amphibiens surtout les plus petits, et généralement tous les petits animaux qui se meuvent au sein des eaux, quels que soient, dans les classifications scientifiques, leur classe ou leur embranchement. De même, *haththanninim haggedolim* sont tous les gros animaux aquatiques. Le mot a à peu près le même sens que κῆτος en grec. Les cétacés de nos savants modernes peuvent bien rentrer dans cette classe, mais pour s'y trouver mêlés aux gros poissons véritables, aussi bien qu'aux crocodiles et autres reptiles de la même sorte.

Ghôf désigne toute espèce volatile, qu'elle appartienne ou non à la classe des oiseaux véritables.

Pour parler à des hommes tout à fait étrangers à notre science de la nature, et employer le langage du vulgaire, l'historien inspiré de la création n'en demeure pas moins d'une exactitude parfaite. La géologie la plus avancée et la plus sûre ne le trouve jamais en défaut. Tant que les éléments n'eurent pas leur état et leurs fonctions actuels, le règne animal resta peu digne de mention et ne produisit aucun être des classes supérieures. Mais cette époque passée, les mers et les airs se remplirent des espèces dont les terrains secondaires nous conservent les fossiles. Dans l'âge secondaire, la classe des reptiles s'est montrée avec une richesse de formes dont la nature actuelle ne nous donne aucune idée, tellement que cet âge peut être appelé l'ère des reptiles. Alors vivaient les Ptérodactyles, les Mégalosaures, les Iguanodons, les Téléosaures, les Mosasaures, les Ichthyosaures, les Plésiosaures, les Labyrinthodontes. Et c'était spécialement dans les eaux que se montraient les espèces les plus remarquables, comme le Mosasaure

dont la longueur atteignait huit mètres. Ce reptile vivait dans la mer ; ses phalanges aplaties comme celles des tortues marines lui fournissaient d'excellentes rames; sa queue comprimée lui servait de gouvernail.

Les mammifères ne se montrent que plus tard sur la terre, du moins d'une manière remarquable. C'est aux derniers temps des révolutions géologiques et pendant l'âge tertiaire que ces animaux peuplèrent les continents. C'est aussi après la création de tout le reste que Moïse parle des animaux terrestres. D'après lui leur création suit celle des habitants des eaux et de l'air ; elle est l'œuvre d'un sixième jour. Pouvait-il être plus exact?

Mais il ne faudrait pas chercher dans le texte sacré la moindre apparence de science au sens moderne du mot. Les derniers animaux créés, les animaux supérieurs, se divisent en trois groupes, au jugement de l'auteur de l'Hexaméron. Il y a d'abord la *khayyath hââréts*, qui est la bête sauvage, le fauve. Après vient la *behêmâ*, c'est-à-dire l'animal domestique, l'animal de nos troupeaux. Quant au *réméch hâhadâmâ*, c'est toute bête rampant sur le sol, tout quadrupède de taille peu élevée, tels que par exemple sont les rongeurs. Moïse, on le voit, se montre bien étranger à nos classifications scientifiques.

D'après l'Hexaméron, comme d'après la géologie, c'est en dernier lieu que l'homme apparaît sur la terre. Il entre dans son domaine, quand tout se trouve disposé pour la venue du seigneur de l'univers.

Ainsi s'achève la création du ciel, de la terre, et de toute l'*armée* de leurs êtres. Proprement *tsâbâ* ne s'applique qu'à l'armée des choses célestes, visibles ou invisibles. Ici on doit forcément l'entendre aussi par *zeugma* des êtres terrestres, bien que ce soit une licence de langage un peu considérable. Dieu bénit ensuite toutes ses œuvres ; il les trouve parfaites, et le septième

jour rentre dans un repos qu'il avait seulement quitté afin d'y introduire avec lui un monde de créatures dans lesquelles sont reproduites ses perfections invisibles.

Tel est le vrai sens de la simple et sublime cosmogonie mosaïque. L'écrivain inspiré n'y apparaît pas comme un savant d'un autre âge : il ne veut braver son siècle en lançant au début d'un livre populaire quelques assertions scientifiques, sans ordre, sans but et sans résultat, et en le faisant en des termes embarrassés. C'est un très-sérieux, très-véridique et très-sage historien, qui raconte, dans le style de son temps, ce qui peut intéresser ses contemporains ; qui leur rapporte, par le secours de la révélation, ce que nul homme n'a vu, aussi bien que si ses pères eussent été témoins des merveilles de la création, et qu'ils lui en eussent fait le récit. Mais il rapporte réellement ces merveilles comme si ses pères les eussent vues, et comme si tant de phénomènes admirables eusseut frappé leurs sens. En se mettant ainsi à la portée de ses lecteurs, il parvient à leur donner les salutaires enseignements dont ils avaient besoin. Il leur fait reconnaître que l'homme a tout reçu du Dieu grand et unique créateur des cieux et de la terre, et il leur laisse à entendre qu'à ce seul Seigneur l'homme doit en retour rendre son culte et ses adorations.

L'abbé Bourdais.

TRAITÉ DE LA FOI.

—

Troisième article.

—

VII.

CERTITUDE, NÉCESSITÉ ET IRRÉVOCABILITÉ DE LA FOI (1).

1. La *vérité absolue*, la *certitude absolue* et par conséquent suprême, voilà deux propriétés essentielles de la foi. La dernière dépend de son motif formel, et doit être considérée dans l'appréciation (*appretiative*), et non suivant son intensité (*intensive* ou *secundum affectionem*). Il résulte de cette observation :

1. Que la certitude de la foi supérieure *appretiative* (*pure et simpliciter*) a toute certitude naturelle, peut lui être inférieure *intensive* et *secundum quid*.

2. Que la certitude de la foi *appretiative* infinie et la même en tous, peut avoir des degrés différents d'intensité suivant la mesure de la grâce et de la coopération.

Voilà les thèses qu'établissent les Théologiens sur la certitude de la foi et que nous allons considérer en détail.

1. On comprend la vérité absolue de la foi, lorsqu'on pense qu'elle a pour objet exclusif, la vérité révélée par Dieu, et proposée d'une manière infaillible. La foi exclut toute erreur, toute fausseté. Il est absolument impossible

(1) Suarez l. c. disp. 6, sect. 5. Lugo l. c. disp. 6. Kleutgen l. c. p. 483. Scheeben. § 46.

d'admettre par *une foi surnaturelle* et *divine* comme révélé, et divinement vrai, ce qui ne l'est pas (1).

Un fidèle peut se tromper sur l'objet de la foi, admettre comme révélé, ce qui n'est pas même vrai ; mais cette adhésion ne constitue pas la foi divine, c'est une opinion purement naturelle, appuyée sur une erreur. Car la grâce, le principe surnaturel de la foi, ne saurait être le principe d'une opinion erronée (2).

L'acte de cette prétendue foi posé *bona fide* n'implique pas de péché ; il peut même être bon et méritoire, à cause de la bonne intention résultant de la véritable foi. Jamais cependant l'opinion erronée n'est la foi, ni un effet de la grâce. Au contraire la grâce qui pousse l'homme à reconnaître son erreur et à la corriger, dispose le fidèle à se conformer en tout à la révélation divine, interprétée par la règle infaillible de l'Église. Cette règle fournit à chaque fidèle la norme infaillible et objective pour distinguer la vérité de l'erreur.

2. La foi ne jouit pas seulement d'une vérité absolue, mais le fidèle possède aussi par la foi une *certitude divine*, et par conséquent *absolue*, de la vérité qu'il croit. La cause de cette certitude réside dans l'objet formel de la foi, dans la vérité et la véracité divines. Lorsque nous croyons les vérités révélées uniquement parce que Dieu les a révélées, nous participons à la certitude de la science divine.

Cette thèse renferme les corollaires suivants:

A. La certitude de la foi ne consiste pas seulement

(1) S. *Theol.* 2-2. q. 1, a. 3. Lugo disp. 4. Suarez disp. 3, sect. 4 et disp. 6, sect. 5.

(2) A l'objection que « le fidèle en croyant Notre-Seigneur présent sous une hostie non consacrée, croit *fide divina* une chose fausse », on répond que *la foi* se rapporte seulement au *dogme* de la transsubstantiation, et qu'elle n'a pas pour objet le *fait* de la consécration valide. S. *Theol.* 2-2. q. 1. a. 3, ad 4. Suarez l. c. n. 3.

dans une persuasion subjective, elle se base sur des motifs objectifs. De même que la certitude naturelle s'appuie objectivement sur l'évidence immédiate ou médiate et subjectivement sur la perception de cette évidence ; ainsi la certitude de la foi repose objectivement sur le témoignage de Dieu, subjectivement sur l'adhésion conforme à la dignité de ce témoignage. Cela prouve aussi que cette certitude ne réside pas immédiatement dans la volonté, mais dans l'assentiment de l'intellect, commandé par la volonté (1).

B. La certitude de la foi dépasse infiniment toute certitude naturelle non-seulement dans son *motif objectif*, mais aussi dans l'*appréciation subjective* du fidèle.

Nous disons dans son motif objectif, la *veritas prima* elle-même ; et dans l'appréciation du fidèle. Si la *veritas prima* est l'objet formel de la foi, il s'ensuit que le fidèle admet les vérités révélées comme divines, et infiniment plus certaines, que les vérités attestées par l'expérience ou le témoignage humain. Par conséquent quiconque doute *volontairement* d'une vérité révélée, ou ne considère pas la certitude de la foi comme divine, n'a plus la foi, car il nie le motif, la *veritas prima* elle-même.

C. La certitude de la foi résulte d'une part du motif objectif et de l'autre de l'assentiment de l'intellect. Or cet assentiment, quoique libre, est un acte essentiellement surnaturel. Par conséquent la certitude du fidèle trouvant sa

(1) Il faut distinguer la *volonté* inébranlable de croire, de l'*adhésion de l'intellect* à la vérité, dont la certitude divine l'emporte sur toute certitude. La première ne suffit pas pour constituer la certitude de la foi, qui ne consiste pas dans la disposition de la volonté de renoncer plutôt à tout qu'à la foi, mais dans l'affirmation volontaire de la vérité divine, dont j'estime la certitude supérieure à toute certitude. Pareillement autre chose est, avoir la volonté disposée à perdre tout plutôt que d'offenser le prochain, autre chose, l'aimer au-dessus de tout. La charité divine qui prescrit le premier, interdit le second. Lugo l. c. Disp. 6, sect. 1, n. 17.

cause dans la grâce divine, en Dieu, dépasse sous ce rapport aussi toute certitude naturelle de la science, ou de la foi humaine. Ce n'est pas en vertu d'une force humaine, mais en vertu de Dieu, que la volonté commande la foi, et que l'intellect donne son adhésion à la vérité divine. Voilà pourquoi la force de cette adhésion dépasse toute force créée, car la moindre grâce est plus forte que toute créature. Voilà pourquoi aussi le fidèle en vertu de cette grâce peut vaincre toute tentation contre la foi (1). Ce n'est que par sa faute propre, par le doute, l'incrédulité ou l'hérésie, qu'il perd avec la grâce la foi et la certitude de la foi.

Concluons, que par l'appréciation du motif et par la force intrinsèque de l'adhésion surnaturelle, la certitude de la foi dépasse absolument toute certitude naturelle.

D. La foi divine demande que son objet soit admis, et affirmé avec la plus grande certitude possible (*appretiative*). C'est le devoir de tout fidèle. De même que la charité exige qu'on préfère Dieu à tout bien créé, et que la contrition demande qu'on déteste le péché *appretiative* au-dessus de tout mal, ainsi il appartient à la foi de juger sa certitude absolument supérieure à toute certitude naturelle. Il n'en est pas de même de l'*intensité* de l'acte et de la vertu de la foi. Rien n'exige que l'assentiment soit, *intensive* ou *secundum affectum firmissimus ;* au contraire tout degré, aussi le moins fort, suffit. Dès que l'adhésion surnaturelle, par sa nature *appretiative* suprême existe, la *fides divina* existe.

Il y a des degrés indéfinis de cette intensité de la foi, dépendante de la mesure de la grâce et de la coopération ; tandis que la certitude d'appréciation absolue et

(1) Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ et mereri vitam æternam. *S. Theol.* 3. q. 62, a 6, ad 3.

infinie se trouve toujours la même en tous. C'est au point de vue de l'intensité, que l'un a une foi plus ferme que l'autre (1), et que nous pouvons fortifier la nôtre au moyen de la prière et de l'exercice (2) ; jamais cependant nous n'aurons une foi qui ne puisse plus croître en intensité. Car la grâce et l'acte qui s'appuie sur elle sont des choses créées, susceptibles d'un perfectionnement indéfini. Mais aussi la foi et le salut ne demandent pas un degré déterminé d'intensité. Voilà pourquoi le faible dans la foi (3) est un fidèle, capable d'arriver au salut ; la foi petite comme la graine du sénevé peut transporter des montagnes (4), mais aussi le plus fort doit se garder de tomber, il doit prier et travailler pour fortifier sa foi (5).

3. A la lumière de ces principes, nous allons déterminer exactement le rapport entre la certitude de la foi et la certitude naturelle.

Déterminons, avant tout, en quel sens on parle de différentes *espèces*, et de *degrés* de certitude.

Dans la certitude la philosophie distingue un élément *positif*, et un élément *négatif*. Le second comprend l'exclusion du doute, le premier l'adhésion de l'esprit à la vérité connue comme nécessaire. Sous le rapport négatif on ne peut parler d'espèces et de degrés de certitude, car si le doute n'est pas exclu, il n'y a pas de certitude, on aura tout au plus une probabilité (6).

Sous le rapport positif de l'adhésion constituant *formaliter* la certitude, il y a des espèces et des degrés, qui

(1) *S. Theol.* 2-2. q. 5, a. 4, ad 2.
(2) Cf. Luc. XVII, 5. 2 Thess. I, 3.
(3) Rom. XIV, 1. 1 Petr. II, 2, etc.
(4) Matth. XVII, 19. Cf. Cornel. a Lapide ad h. l.
(5) 1 Cor X, 12.
(6) C'est ainsi que les philosophes parlent d'une *certitude dite morale* parce qu'elle considère comme certain, ce qui n'est que probable. Il faut la distinguer de la certitude morale ou historique *proprement dite*.

dépendent des différents motifs, de la nature et de l'intensité de l'adhésion (1). Ainsi sur le terrain de la science naturelle on distingue trois espèces de certitude : la métaphysique (la mathématique), la physique, la morale ou l'historique. *Cæteris paribus* (2) la métaphysique l'emporte par son motif sur la physique, celle-ci sur la morale.

Dans la même espèce de certitude, la force intensive de l'adhésion est d'autant plus grande que le motif affecte plus l'intellect, et le pousse davantage à affirmer la chose. Ainsi l'évidence immédiate, qui détermine irrésistiblement l'intellect, produit une certitude plus forte que l'évidence médiate, obtenue par une série de raisonnements.

En appliquant ces principes, nous établissons d'abord que la certitude de la foi l'emporte par son essence, à deux points de vue, sur toute certitude naturelle même immédiate. Elle l'emporte d'abord à cause de son *objet formel*. La science absolument indéfectible, et la véracité absolument infaillible de Dieu constituent un motif de certitude infiniment supérieur à toute science créée quelque grande que soit son évidence. Aussi nous admettrions plutôt une erreur des sens ou de l'intelligence même dans les choses évidentes, que de douter de la foi basée sur la science divine, et participant à son infaillibilité.

Nous disons que la certitude de la foi l'emporte sur celle des connaissances les plus évidentes. Mais nous ne disons pas que la science naturelle ne possède pas de certitude parfaite, et très-souvent infaillible ; nous ne

(1) Suarez l. c. Disp. 6, sect. 5, n. 8.

(2) Ainsi une vérité historique peut être plus certaine qu'une vérité métaphysique dont on est incapable de saisir les preuves. Par l'autorité du maître, le disciple peut avoir une certitude plus grande d'un théorème géométrique, que par sa propre démonstration.

disons pas non plus, que jamais on doive croire une chose contraire à une connaissance évidente.

La raison et la foi prouvent qu'il y a une foule de vérités naturelles, dont la raison peut connaître la certitude absolue. Néanmoins la certitude de la science divine propre à la foi, dépasse infiniment en valeur la certitude qui puise sa garantie dans l'infaillibilité d'une raison créée : car notre raison n'est qu'une image imparfaite de l'intelligence infinie.

La foi et la raison prouvent encore l'impossibilité d'une contradiction entre la vérité révélée et la vérité naturelle, entre la foi et la raison. Il répugne donc qu'on ait l'obligation de croire ce dont le contraire est prouvé *avec évidence*. Mais il peut arriver, que par erreur on croie évidente une chose qui ne l'est pas. Ainsi on va au-delà de l'évidence, lorsqu'on affirme d'une *manière absolue,* que la substance se manifeste toujours par ses accidents *connaturels ;* que les accidents révèlent toujours leur substance *naturelle ;* qu'un corps étendu doit exister d'une façon étendue ; qu'il y a toujours autant de natures que de personnes, et réciproquement. Toutes ces propositions ne sont évidentes que dans les limites de l'ordre naturel. Si donc notre science, sujette à l'erreur, doit céder le pas à la foi divine infaillible, notre devoir nous oblige de préférer en toute circonstance la certitude de la foi à toute connaissance humaine. Par conséquent même en présence d'une objection contre la foi en apparence insoluble, nous devons affirmer qu'elle repose sur une erreur. Elle nous sera cachée pour le moment, mais elle pourra toujours être trouvée.

La certitude de la foi l'emporte encore sur toute certitude naturelle par *sa grâce surnaturelle*. La grâce opérant l'adhésion de l'intellect à la vérité divine par le commandement de la volonté qu'elle inspire, rend cette

adhésion et cette volonté plus fortes, que toute énergie naturelle. Car la lumière de la foi est plus forte que la lumière de la raison, et la force de la grâce inspirant la volonté l'emporte sur toute énergie naturelle de la volonté. Il s'ensuit que le fidèle, tant qu'il ne perd pas par une faute volontaire la grâce de la foi, peut résister à toute tentation, même à l'évidence apparente d'une objection insoluble.

Or nous devons apprécier chaque chose d'après son motif et sa nature. Par conséquent il faut affirmer, que la certitude de la foi dépasse absolument (*pure et simpliciter*) toute certitude naturelle, quoiqu'on puisse sous certains rapports (*secundum quid*), en certaines circonstances accorder à la science naturelle une certitude plus grande et plus forte.

La science suppose l'évidence de la vérité connue, tandis que la foi suppose un objet obscur, non-évident (1). Ce principe renferme deux corollaires :

a). La connaissance *évidente* rend le *doute* impossible. Au contraire la foi qui ne s'appuie pas sur l'évidence n'exclut pas le doute *de la même manière*. La foi exclut le doute *volontaire*, mais elle n'exclut pas les tentations involontaires du doute ; de plus il est dans le pouvoir de la volonté de détruire la foi, en doutant volontairement. Cette possibilité du doute involontaire (compatible avec la foi) et du doute volontaire (mortel à la foi) est inhérente à la foi; non pas à cause de son motif, mais à cause de l'obscurité de l'objet, et de la faiblesse de l'homme (2).

(1) Sous le rapport de l'évidence, la foi est inférieure à la science. Sous le rapport de la certitude, elle l'emporte sur elle.

(2) Illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, in quantum non plene assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei, 2-2. q. 5, a. 8, ad 1.

b). L'évidence saisit l'intellect d'une manière immédiate et irrésistible ; la foi a besoin de l'action de la volonté. Ce principe explique pourquoi la science produit ordinairement une *impression* plus forte que la foi (1). Il peut cependant arriver, par la grâce divine et la coopération de l'homme, que la certitude de la foi produise un sentiment plus fort. C'est dans ce sens, qu'on dit d'un homme à la foi vive, qu'il croit comme s'il voyait les choses de ses yeux.

On exprime la même chose en disant que, quoique la foi dépasse la science *appretiative*, elle ne la dépasse pas nécessairement *intensive*. Dans cette expression on applique l'*intensive* à l'impression, au sentiment que provoque la certitude naturelle. Car si l'*intensive* se rapporte à l'énergie de l'adhésion, il faut affirmer que l'adhésion de la foi l'emporte aussi par sa force intrinsèque sur toute adhésion basée sur l'évidence, et sur toute énergie de la volonté commandant une foi naturelle.

Rappelons encore une autre expression, adoptée aussi par S. Thomas : la foi *par soi* plus certaine que la science ne l'est pas *pour nous* (*quoad nos*). Cette distinction a besoin d'être expliquée. Elle ne peut pas signifier, que la certitude de la foi dépasse toute vérité naturelle non pour nous, mais seulement à cause de la vérité en elle-même, car toute certitude, et par conséquent la certitude surnaturelle aussi, appartient essentiellement au sujet. La distinction signifie que la certitude de la foi, quoique basée objectivement sur l'autorité de Dieu, ne produit pas sur nous l'impression irrésistible de l'évidence scientifique (2).

(1) *S. Theol.* 2-2, q. 5, a. 8.
(2) Lugo l. c. Disp. 6. sect. 3. n. 44.

II. La foi absolument vraie et certaine, est aussi absolument *irrévocable*. Jamais le fidèle ne peut sans faute grave suspendre son adhésion ne fût-ce que pendant un instant; il ne peut jamais avoir un juste motif d'abandonner ses croyances ou de les révoquer en doute.

Sous ce rapport il existe une différence essentielle entre le fidèle et ceux qui suivent une religion fausse. Ces derniers ont d'une part de justes motifs d'abandonner et de révoquer en doute leurs opinions humaines ; de l'autre leur incrédulité ne leur sera imputée comme faute qu'au moment où la foi catholique leur sera suffisamment proposée. Il leur est donc permis de suspendre leur assentiment, jusqu'à ce qu'ils connaissent suffisamment la crédibilité de la vraie religion.

Le Concile du Vatican qui déclare notre thèse un dogme de foi (1), l'appuie d'un côté sur le fait de l'Église, ce motif de crédibilité accessible à tous, et de l'autre sur la grâce, qui ne manque jamais à personne, surtout parmi les fidèles (2).

Le motif principal de l'irrévocabilité de la foi découle de sa nature et de sa certitude ; le motif secondaire réside dans la connaissance toujours suffisante qu'ont les fidèles des motifs de crédibilité.

Pour croire il faut admettre par la grâce la vérité divine comme telle, c'est-à-dire comme absolument et éternellement vraie. Par conséquent quiconque se réserve la révocation ou la suspension de son assentiment, se met en contradiction avec la nature de la foi. Une foi pour ainsi dire *provisoire* ne se conçoit pas. Croire aussi longtemps seulement que la vérité et la crédibilité du dogme frappent l'esprit, ce n'est pas croire, mais avoir une opinion humaine. Car une telle foi ne

(1) *Decret. de fide* III, can. 6.
(2) Vatic. Decr. de fide, c. 3, alin. ultim.

reposerait pas sur la véracité divine, mais sur l'évidence humaine.

Cette foi *prétendue* manquerait encore d'un principe surnaturel, et manquerait conséquemment de la vérité et de la certitude absolues. Au contraire la foi résultant de la grâce surnaturelle exclut tant la possibilité de l'erreur que le doute et la rétractation.

La certitude surnaturelle, basée uniquement sur la véracité de Dieu, accompagne la certitude naturelle, basée sur la connaissance des motifs de crédibilité, mais n'en dépend pas. Au contraire la surnaturelle contient *per eminentiam* la naturelle. Dans la foi j'affirme l'objet comme divinement vrai, et par conséquent infiniment digne de foi, comme il l'est en réalité. La foi surnaturelle a pour objet unique la vérité divine révélée, et infailliblement proposée. Or la vérité ne peut être contredite que par des raisons futiles et apparentes. Il en résulte que la révocation de la foi surnaturelle ne peut avoir que des motifs futiles et erronés. Car en réalité tous les motifs légitimes plaident pour la religion catholique, aucune preuve sérieuse ne milite contre elle. Voici donc le sens de la question : peut-il être permis ou prescrit au fidèle de révoquer ou de suspendre la foi, parce qu'il commence à penser *par erreur*, mais sans faute, qu'il n'y a pas de preuves suffisantes de crédibilité, ou qu'il y a des preuves supérieures contre la crédibilité de la foi ? (1)

(1) La question posée dans le texte se distingue de celle-ci : des erreurs involontaires relatives aux vérités de la foi sont-elles possibles dans le fidèle ? Ces erreurs, nous l'avons vu, ne sont pas l'objet de la foi divine. Il n'est pas moins certain qu'elles peuvent être involontaires et coexister avec la grâce de la foi. Des hommes séparés du corps visible de l'Eglise peuvent vivre dans cette erreur, aussi longtemps qu'ils ne connaissent pas suffisamment la vérité du catholicisme. Car du moment qu'ils résistent à la vérité connue et à la grâce, leur *bona fides* cesse, et avec elle, la grâce de la foi.

Cette question exige une réponse absolument négative.

Avant tout il faut repousser l'absurde doctrine de Hermes, qui permet ou plutôt commande au chrétien de douter *positivement* (non-seulement *méthodiquement*) (1) de la vérité du christianisme et de l'Église, jusqu'à ce qu'il ait acquis par des preuves la conviction de leur origine divine. Hermes enseignait la même chose par rapport à toutes les vérités naturelles (2). Mais la raison et la loi naturelles mêmes défendent de douter des vérités inscrites dans le cœur de chaque homme, et de faire dépendre leur admission d'une démonstration scientifique.

Il en est de même de la foi surnaturelle. Tout doute positif, interdit au fidèle, constitue, s'il est volontaire, le grave péché de l'infidélité (3).

Il n'est pas moins faux et hérétique de prétendre qu'un tel doute positif peut être *excusable* dans les fidèles qui manquent de la certitude suffisante de la crédibilité ou de la grâce nécessaire. Car il est de foi

(1) Le doute méthodique distinct du doute réel, est un moyen pour examiner scientifiquement les raisons d'une vérité dont on ne doute pas. L'expression *examen confirmativum* peut paraître préférable à celle du *doute méthodique*. Cependant la dernière est irréprochable, et employée implicitement par S. Augustin : Quamquam hæc inconcussa fide teneo tamen quia cognitione nondum teneo, ita quæramus, quasi omnia incerta sint. *De Lib. arb.* 2-2.

(2) Voir la réfutation de ces erreurs chez Kleutgen, *la Théologie scolastique*; cf. Scheeben dans le *Catholique* 1863, II, p. 279, 1868, II, p. 399.

(3) La proposition : *Dubius in fide infidelis est* (Decret. de hæret. 1) a chez tous les théologiens la valeur d'un axiôme. On disputait sur la question de savoir, si le doute du chrétien est *une hérésie*. C'est une question de terminologie. On appelle infidèle, celui qui nie tout le christianisme, et hérétique, celui qui nie une seule vérité révélée. Cf. *S. Theol.* 2-2. q. 11. a. 1 et 2. Dans ce sens le doute est hérésie, comme le pense la *sententia communis*. Suarez en s'appuyant sur S. Thomas, Cajetan, Bannez, Valentia dit : absolute dicendum censeo, omnem dubitationem deliberatam et pertinacem in materia fidei et in homine christiano esse hæresim. L. c. Disp. 19, sect. 4.

que ni la grâce, ni la connaissance suffisante de la crédibilité ne manquent jamais au fidèle de bonne volonté.

Il se produit souvent dans l'esprit des difficultés apparentes contre la foi, et des tentations, mais Dieu ne permet jamais, que nous soyons tentés au-delà de nos forces (1). Pareillement Dieu ne refuse jamais à l'homme la grâce de la foi, qu'à la suite d'un péché grave, complétement volontaire, contre la foi (2). A la grâce nous devons la certitude dépassant absolument toute certitude naturelle, que nous ne pouvons perdre en résistant aux tentations par la prière, les saints sacrements et des actes de foi. Si l'infidèle même de bonne volonté possède, de par la grâce et la Providence, le pouvoir réel d'arriver à la vraie foi, à plus forte raison le fidèle ne manquera jamais de la grâce nécessaire pour en conserver le trésor.

La connaissance de la crédibilité, proportionnée à ses facultés ne manque pas non plus au fidèle. D'abord il ne peut ignorer sans faute, les grandes preuves du christianisme, aptes à convaincre tout infidèle de bonne volonté, surtout qu'il jouit d'une illustration surnaturelle qui manque à l'infidèle (3). De plus il possède par une vie conforme à ses croyances, l'expérience personnelle de la vérité du catholicisme. Il y a donc pour le fidèle des raisons suffisantes et supérieures à toute objection pour persévérer dans la foi ; et ce qui pourrait manquer aux raisons, sera abondamment suppléé par l'action et la lumière de la grâce divine (4). Voilà pourquoi tout fidèle

(1) 1 Cor. x. 13.

(2) D'autres péchés comme l'orgueil et l'impureté disposent l'âme à commettre de graves péchés contre la foi, mais par eux-mêmes ils ne détruisent pas la foi, ni la grâce de la foi.

(3) *S. Theol.* 2-2. q. 8, a 4, ad. 2.

(4) Cf. *S. Theol.* 2-2. q. 2, a. 9, ad. 3.

n'a pas seulement le devoir (1) et la faculté de persévérer dans la foi, mais il persévère aussi de fait, s'il ne met pas d'obstacle à la grâce divine par un péché volontaire contre la foi.

Jamais par conséquent il n'est permis au fidèle de révoquer en doute la vérité de sa foi, et de la faire dépendre d'un examen basé sur le doute positif (*examen dubitativum*). Mais il est permis et digne d'éloges, d'examiner les motifs de la foi, dans le but de toujours mieux les connaître (*examen confirmativum*). Il est pareillement permis d'employer à côté des moyens surnaturels, ce moyen naturel pour vaincre les tentations et fortifier l'intensité de sa foi.

La condition des infidèles et des hérétiques présente des caractères tout à fait opposés. En effet ni les motifs de crédibilité, ni la grâce, ne peuvent les déterminer à persévérer dans leur erreur : au contraire la raison et la grâce les sollicitent à y renoncer, pour embrasser la vérité catholique. Il en faut dire autant de ceux qui vivent dans l'erreur involontaire ; plus ils possèdent de fragments de vérité, plus ils sentent l'influence de la grâce, plus ils sont attirés vers la vérité, mais aussi plus ils sont obligés d'obéir à la voix de Dieu, pour que leur erreur d'involontaire ne devienne volontaire et coupable (2).

(1) Ce devoir s'exprime d'une manière énergique dans la conclusion de la profession de foi : Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in præsenti sponte profiteor et veraciter teneo, eamdem integram et immaculatam, usque ad extremum vitæ spiritum, constantissime, Deo adjuvante, retinere et confiteri.... spondeo, voveo ac juro.

(2) Tant que leur erreur est involontaire, ils sont moralement obligés de suivre leur conscience erronée. Mais ce devoir cesse, dès que le doute prudent commence à préoccuper leur esprit, et à troubler la tranquillité de leur conscience. Cf. Kleutgen, l. c., p. 1019.

VIII

FOI ET RAISON.

§ I. — *Aucune vérité ne peut contredire une vérité catholique.*

Une doctrine que l'Église déclare directement révélée, ou renfermée dans la révélation jouit d'une vérité *objective* et *absolue*. Il est par conséquent impossible qu'elle contredise une vérité de l'ordre surnaturel ou naturel. Il s'ensuit, que toute affirmation de la science humaine opposée à une telle proposition est nécessairement fausse, et qu'elle peut être démontrée fausse, ou au moins non évidente. En conséquence les vérités *catholiques* ne peuvent rencontrer que des objections apparentes et solubles.

Cette thèse est *de fide*, sa négation constitue une hérésie formelle et une erreur absurde.

I. Avant de démontrer la thèse, nous en déterminons brièvement le sens et la portée.

1. Elle s'applique *exclusivement* à *toutes* les vérités, qui constituent l'objet de l'infaillibilité de l'Église, et qui *de fait* ont été proposées infailliblement par l'Église. D'une part elle comprend non-seulement les dogmes proprement dits, mais aussi les faits dogmatiques et les vérités ayant des rapports avec le dogme (1) ; de l'autre elle ne comprend que le domaine de l'infaillibilité de

(1) Pour comprendre les deux espèces de vérités, les dogmes proprement dits, et les *veritates ad fidem pertinentes*, nous employons le terme *veritates catholicæ* dans un sens déterminé, pour indiquer une vérité que l'Eglise propose infailliblement, et à laquelle tout catholique doit donner en vertu de sa foi, une adhésion intérieure.

l'Église, les *res fidei et morum*. Mais pour être infaillibilement certaine, il ne suffit pas que la doctrine appartienne à l'objet de l'infaillibilité, il faut encore que de fait elle ait acquis le caractère d'une vérité *catholique*, soit par une définition explicite, soit par la prédication claire, publique, universelle de l'Église. Nous ne parlons donc pas ici des opinions théologiques, dont la certitude quelle qu'elle soit n'atteint jamais l'infaillibilité (1).

2. La doctrine catholique garantie par l'infaillibilité de l'Église jouit d'une vérité *objective* et *absolue*. Cette affirmation ne signifie pas que la vérité proposée par a révélation et l'Église, nous paraisse prouvée par des raisons empruntées à la philosophie, à l'histoire, aux sciences naturelles. Nous voulons dire que des propositions contraires à la vérité catholique ne peuvent être vraies ni en philosophie, ni en physique, ni en histoire.

La doctrine catholique a une vérité *objective* : la chose que nous croyons, n'est pas seulement considérée et affirmée comme vraie, elle l'est aussi objectivement ; il y a équation, conformité entre l'intellect et la chose, entre l'intellect et la vérité dans la science de Dieu. A parler rigoureusement il n'y a pas de vérité purement subjective ; car ma pensée subjective n'est vraie que parce que n'étant pas purement subjective, elle est conforme à l'objet. En affirmant comme vrai ce qui ne l'est pas objectivement, je suis dans l'illusion et dans l'erreur. Et cette erreur ne change pas de nature, comme l'ont prétendu Schleiermacher et d'autres, lorsqu'elle sert à satis-

(1) Des opinions théologiques fondées et universellement admises possèdent une grande probabilité vis-à-vis des négations de la science humaine. Par conséquent, il faut se défier de ces négations surtout si la doctrine théologique opposée semble fondée sur des raisons efficaces et le sentiment commun des Docteurs.

faire les sentiments religieux du cœur humain, ou les nécessités religieuses de la société. En effet des illusions erronées ne peuvent satisfaire à des besoins et des sentiments réels, et, réciproquement, des besoins et des sentiments qui trouvent leur satisfaction dans l'erreur ne peuvent être réels et légitimes.

Il faut repousser aussi l'erreur de Gunther, affirmant que les doctrines catholiques n'ont qu'une vérité *relative*, parce que les décisions de l'Église, valables contre les erreurs de l'époque, ne répondent pas toujours d'une manière absolue à la vérité objective. Ainsi grâce au progrès de la science, il peut arriver qu'une doctrine anathématisée par l'Église, rencontre sa justification dans une époque ultérieure (1).

3. Si la vérité catholique jouit d'une vérité absolue, elle ne peut jamais et sous aucun rapport contredire aucune autre vérité. Par conséquent toute contradiction réelle entre les vérités de la foi est impossible, il ne peut y avoir que des antilogies apparentes. Pareillement une vérité de foi ne peut contredire une vérité naturelle. S'il y a contradiction, il faut conclure que l'affirmation contraire à la doctrine catholique est fausse et inacceptable.

4. Comme la vérité *seule* forme l'objet de la science (2), toutes les assertions contraires à la foi, sont contraires à la science ; elles manquent absolument de base légitime et reposent sur l'erreur. Une collision entre la foi et la vraie science ne peut exister. Mais les hommes qui cultivent la science peuvent se tromper, de là la possi-

(1) Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit. *Conc. du Vatic.* Const. de fide, C. IV. Can. 3.

(2) Scientia enim secundum propriam rationem non est nisi verorum. S. Thomas in I Timot. VI., 20. Cf. August. *c. Acad.*, lib. 3, c. 4 « scire falsa neminem posse. »

bilité d'un conflit entre des assertions et des systèmes faux (qui ne sont pas la science) et les vérités de la foi (1).

5. Comme l'erreur ne peut s'appuyer sur aucune preuve solide, toute assertion prétendûment scientifique contraire à la foi est susceptible d'une réfutation directe ou indirecte. On pourra démontrer la vérité de la proposition contradictoire : ou au moins montrer que l'affirmation dite scientifique manque de preuves nécessaires. Nous disons cette réfutation *possible* : de fait cependant elle présente souvent des difficultés résultant des circonstances du temps, ou de l'incapacité intellectuelle des personnes.

II. La démonstration de notre thèse a été donnée dans les chapitres antérieurs, dont il suffira de résumer les preuves.

L'objet de la foi, nous l'avons démontré, appuyé sur la science et la parole de Dieu, jouit d'une vérité absolue, d'une certitude absolue et suprême. Il en résulte deux choses : toute assertion contraire à une vérité de foi est nécessairement fausse ; aucune preuve quelque solide qu'elle paraisse, ne peut pousser le fidèle à préférer une assertion quelconque à la certitude du dogme ou l'engager à douter volontairement de sa foi.

L'Église infaillible dans la proposition et l'explication des vérités révélées, et des vérités et faits qui ont une relation essentielle avec la révélation, l'est encore dans la condamnation de toutes les erreurs contraires à la foi. Nous inférons logiquement de ces principes, que toute

(1) Lorsqu'on parle d'un conflit entre la foi et « la science », on n'entend pas parler de la vérité objective et de la véritable science qui ne peut jamais contredire la foi basée sur la science divine; mais on entend parler d'une opinion scientifique sujette à l'erreur, de certaines affirmations énoncées d'une façon prétendument scientifique.

assertion contraire à une vérité garantie par l'infaillibilité de l'Église, est nécessairement fausse. Voilà la doctrine consignée clairement dans l'Écriture-Sainte et la Tradition, et sanctionnée comme dogme de foi par les Conciles de Latran et du Vatican (1).

Le Dieu de la Vérité, le Christ qui est la Vérité même, aime la vérité, parle la vérité, et ne peut parler que la vérité. Dieu ne peut mentir comme l'homme; sa parole, sa loi est vérité. Par la parole de sa vérité, Il nous donne le salut et nous adopte comme ses enfants ; des enfants de la lumière et de la vérité. La vérité divine nous rend libres du mensonge et de l'erreur. L'Église par son infaillibilité est la colonne, la base, la ville, le royaume de la vérité. Toute la force des Apôtres et de leurs successeurs dépend de la vérité des doctrines qu'ils prêchent, ils ne peuvent rien contre la vérité. La vérité est éternelle. Quiconque admet la doctrine du Christ et de l'Église, confesse qu'elle est la pure vérité sans aucun mélange d'erreur et de mensonge (2).

Cette vérité divine et infaillible ne supporte pas la contradiction ; ce qui la contredit est faux. Jamais aucun mensonge ne peut émaner de Dieu (3). Le démon est le père du mensonge. Tout homme abandonné à lui-même peut se tromper. Étant fait pour la vérité, il est capable de la connaître ; mais séparé de Dieu par le péché, il s'expose à l'erreur et au mensonge. Ainsi les sages orgueilleux de ce monde se sont éloignés tou-

(1) V. *Later* v, Sess. 8, Bulla « *Apostolici regiminis* ». *Const. dogm. de fide*, cap. iv, alin. 3, can. 2.

(2) V. Ps. xxx,6. Joann. xiv,6. Cf. i. 14. Ps. l, 8. Tit. i, 2. Rom. iii, 4 Joann. viii, 26, xvii, 17. Ps. cxviii. i Thessal. v, 5. Joann. viii, 32. i Tim. iii, 15. 2 Cor. xiii, 8. Ps. cxvii, 2.

(3) Non contradicas verbo veritatis. Eccli iv, 30. Quoniam omne mendacium ex veritate non est. i Joann. i, 21. Suivant le contexte le *mendacium* ne signifie pas ici le mensonge, mais l'erreur résultant d'une théologie hérétique, ou d'une fausse science.

jours davantage de la vérité. Quiconque se sépare de l'Église tombe dans l'erreur ; quiconque néglige ses enseignements n'arrive jamais à la pleine possession de la vérité (1).

Toute la tradition chrétienne condamne comme absurde et impie la doctrine qu'une proposition contraire à la révélation puisse être vraie. Car tous les Pères établissent comme principe que la vérité révélée, garantie par l'Église, est la norme infaillible servant à contrôler toute assertion de la science humaine en général, et de la philosophie en particulier. D'une part ils reconnaissent les forces naturelles de la raison, la valeur et l'excellence de la philosophie ; de l'autre ils ne laissent pas de mettre en lumière la faiblesse de la raison, les erreurs multiples des philosophes. Voilà pourquoi ils nous présentent la révélation et la doctrine de l'Église, comme la règle infaillible pour distinguer le vrai du faux dans les théories philosophiques et scientifiques. L'axiome de S. Clément d'Alexandrie (2) : « La foi l'emporte sur la science, et en est le critère, » résume la doctrine de tous les Pères. La parole de S. Irénée : « Nous ne devons jamais nous écarter de la règle de la vérité divine, ni du témoignage infaillible de l'Église (3) », a une application générale. Au moyen de ce critère les Pères ont jugé de la vérité ou de la fausseté des doctrines, dues aux philosophes païens (4). Ils voient une preuve de la vérité du christia-

(1) Joann. VIII, 44. 2 Timot. III, 7. Cf. Ephes. IV, 13 et 14.

(2) Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἐστιν οὗτος κριτήριον. *Strom.* lib. 2, c. 4. Cf. *Cohort. ad græc.*, c. 10.

(3) Habentes itaque regulam ipsam veritatem, et in aperto positum de Deo testimonium, non debemus per quæstionum (ambiguitates) declinantes in alias atque alias absolutiones ejicere firmam et veram de Deo scientiam. *C. hær.*, l. 2, c. 28.

(4) V. S. Clem. Alex. *Strom.* I, 6. Origen. *Comment.* in Rom. n. 15. S. August. *Confess.*, l. 5, c. 3. *de Civit. Dei*, l. 8, 41. Tertull. *De præsc.* 7. Hieronym. Ep. 133 ad Ctesiph., n. 2.

nisme dans sa conformité avec les principes de la vraie philosophie, et ils prouvent la fausseté de la mythologie païenne par son opposition à la sagesse et à la philosophie. De plus les philosophes païens eux-mêmes ont montré qu'ils ne possédaient pas la véritable sagesse, et par leurs contradictions, et par le culte des faux dieux(1). La sagesse surnaturelle de la foi, et la philosophie naturelle ont leur source commune en Dieu ; lorsqu'elles se séparent de Dieu, elles se dessèchent comme des ruisseaux coupés de leur source. Ceux qui ignorent Dieu ne peuvent être ni sages, ni religieux (2).

Nous rencontrons la même doctrine chez tous les théologiens et philosophes chrétiens. Toute doctrine contraire à la révélation est fausse, quelque solides que paraissent les preuves qui l'appuient. Cette thèse de S. Anselme (3) est développée par S. Thomas. Quoique les mystères dépassent la raison, ils ne peuvent jamais contredire ses principes évidents. Car ces principes jouissent d'une vérité absolue, comme les dogmes de foi appuyés sur la parole de Dieu. Or le vrai ne peut contredire le vrai, par conséquent il répugne que la foi soit contraire aux principes évidents de la raison. Dieu ne peut pas se contredire. Il s'ensuit que toutes les objections faites contre les vérités de la foi ne découlent pas de principes évidents. Elles sont des raisons probables ou sophistiques, susceptibles d'une solution (4).

Lorsque nous trouvons dans les philosophes des asser-

(1) Lactant. Instit. III. 11. IV, 3. August. *De Vera Relig.* 5.

(2) Fons enim sapientiæ et religionis Deus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est, quem qui nesciunt nec sapientes esse possunt, nec religiosi. Lactant., l. c. IV, 4.

(3) Certus sum, si quid dico, quod S. Scripturæ absque dubio contradicat, quia falsum est. *Cur Deus homo*, lib. I, c. 18. Cf. Kleutgen, *La Théologie scolastique*, V. IV, p. 863.

(4) *Summa c. Gent.*, l. I, 7.

tions contraires à la foi, il ne faut pas les attribuer à la philosophie, mais à l'abus de la philosophie, à la faiblesse de la raison (1). Car tout ce qui dans les sciences se trouve contraire à la vérité de foi, porte la marque de l'erreur (2). Il n'existe pas de véritables démonstrations contre la foi, il n'y a que des sophismes réfutables (3). La raison peut se tromper en subissant l'influence de la volonté et des passions. La foi l'emporte en vertu de son motif, la vérité divine, sur toute certitude naturelle. De même qu'un ignorant acquiert une certitude plus grande par le témoignage d'un savant, que par sa propre réflexion, à plus forte raison l'homme acquiert une certitude plus grande par la parole infaillible de Dieu, que par l'étude de sa raison, sujette à l'erreur (4). Telle est la doctrine de S. Thomas, que tous les théologiens répètent et développent (5).

Il est évident d'une évidence immédiate, que la même assertion ne peut être vraie et fausse sous le même rapport. Il n'est pas moins évident qu'en cas de contradiction entre la raison et la foi, la raison se trompe. Par conséquent le fidèle, qui admet pour un motif quelconque une assertion contraire à la foi, renonce à l'instant même à la foi donnée à la révélation et à l'infaillibilité de l'É-

(1) *Opusc.* 70 *sup. Boët de Trin.*

(2) Quidquid.... in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ (theologicæ) repugnans, totum condemnatur ut falsum. *S. Theol.* I, q. 1, a. 5.

(3) *S. Theol.* I, q. 1, a. 8.

(4) Sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur; et multo magis homo certior est de eo, quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo, quod videt propria ratione, quæ falli potest. *S. Theol.* 2-2, q. 5, a. 8, ad 2.

(5) V. Denzinger. De la connaissance religieuse, v. II, p. 559. Citons une sage parole de Roger Bacon : Si aliqua est sapientia huic (sapientiæ Jesu Christi) contraria, erit erronea, nec habebit nisi nomen sapientiæ. *Opus maj. ad Clem. IV.* P. I, c. 1.

glise. L'infidèle même doit affirmer, que dans l'hypothèse d'une révélation divine, infailliblement proposée par l'Église, une assertion contraire à la foi, est nécessairement fausse. Etant infidèle, c'est-à-dire niant la révélation, il peut admettre la vérité de ce qui contredit la foi, et déclarer par conséquent celle-ci fausse ; mais admettre la vérité de la foi, et de ce qui la contredit, c'est aller à l'encontre de la foi et de la raison. Néanmoins il ne manque pas de sophismes qui paraissent justifier cette absurde erreur.

III. Le philosophe Pomponace (1462-1524) affirmait que la philosophie aristotélicienne (qui d'après lui est la seule philosophie) ne peut pas démontrer l'immatérialité et l'immortalité personnelle de l'âme, qu'elle démontre au contraire sa matérialité et sa mortalité. Il prétendait encore que le miracle est impossible, et que les faits appelés miraculeux s'expliquent par l'influence des astres ; il croyait pouvoir démontrer philosophiquement la doctrine du *fatum* contraire à la liberté humaine. Ces erreurs devaient aboutir logiquement à la négation des vérités révélées. Pour échapper à cette conséquence, Pomponace établissait le principe : que les vérités chrétiennes sont vraies pour *la foi* du fidèle ; qu'en vertu de la foi, les preuves de l'immortalité de l'âme, quoique philosophiquement nulles, ont une valeur légitime ; qu'en dehors de la foi elles sont insuffisantes. Il en déduisait, que sa théorie loin d'être hostile à la foi, démontre sa nécessité (1).

Il est inutile de discuter la question, si Pomponace croyait à sa propre théorie, ou s'il s'en servait comme d'un masque pour cacher et répandre son impiété. De fait sa théorie également contraire à la raison et à la foi,

(1) V. Stoekl. *Histoire de la Philos. du moyen âge*, v. III, p. 214.

fut condamnée par l'Église comme hérétique et absurde.

Depuis l'époque de la Renaissance, époque de la rupture entre la foi et la science, entre la Théologie et la Philosophie, l'idée fondamentale de Pomponace revient de temps en temps sous des formes diverses, principalement chez des auteurs protestants, mais aussi chez des catholiques. Lorsque les réformateurs établissaient l'antagonisme entre la raison et la foi, comme corollaire de la corruption totale de l'homme par le péché, ils ne déclaraient pas que deux assertions contradictoires fussent vraies, mais ils déclaraient fausses les connaissances rationnelles contraires à la foi. Leur erreur consistait à affirmer l'incapacité de la raison à résoudre ces contradictions, et à concilier la foi avec les principes de la science.

A un point de vue diamétralement opposé se placent les incrédules, lorsque dans la lutte entre la foi et la science humaine, ils accordent à celle-ci la palme en qualifiant la doctrine révélée d'erreur et de mensonge. Il y a encore des représentants de la philosophie contraire à la foi, qui sans accorder à la doctrine révélée une vérité objective et absolue, lui laissent une vérité subjective relative. Selon eux les doctrines du catholicisme, et les histoires de l'Ecriture sainte n'ont aucune vérité objective, mais elles sont très-aptes à satisfaire au sentiment religieux, à symboliser pour le peuple les vérités de la religion, et de la morale naturelles, et à créer ainsi une religion populaire (1).

Schleiermacher a développé ce système d'une manière complète, dans le but de mettre fin à la lutte entre la foi et la science, et de rendre tout conflit entre elles à jamais impossible. Suivant ce philosophe la religion s'occupe

(1) V. Denzinger, v. III, l. 1-10.

exclusivement du sentiment religieux ; ce qui répond à ce sentiment subjectif constitue l'objet de la foi et de la théologie sans qu'il soit nécessaire de tenir compte de sa vérité objective. Cette vérité, l'objet de la connaissance, appartient exclusivement à la philosophie et à la science. De cette manière il s'imaginait pouvoir fonder une paix éternelle entre le christianisme et le panthéisme qu'il soutenait en philosophie, entre la Faculté de Théologie et celle de Philosophie.

Schleiermacher lui-même ne pouvait réaliser son illusion ; de fait il explique les doctrines et les faits du christianisme dans le sens du Spinozisme, affirmant, que ce système panthéiste répond à la vérité objective, et aux exigences légitimes du sentiment religieux (1).

Schelling, Hegel et Strauss (dans ses premiers ouvrages) partageaient la même manière de voir, lorsqu'ils tâchaient d'expliquer les doctrines chrétiennes (l'Incarnation par exemple) dans un sens panthéistique.

Jacobi base la certitude des vérités religieuses et morales sur le sentiment ou la conscience immédiate, parce qu'il croit, que la raison conduit l'homme forcément au panthéisme ou à l'athéisme. Il ne partage pas l'erreur de ceux qui trouvent dans le panthéisme la satisfaction du sentiment religieux ; mais il renonce à la science qu'il veut remplacer par la foi à la conscience, au sentiment.

Voilà des erreurs funestes de grands esprits qui, privés de la véritable foi, se sont égarés aussi sur le terrain de la philosophie. Il sera utile de leur opposer avec l'exposé de la doctrine catholique, une réfutation des objections ou des préjugés, sur lesquels elles s'appuient.

D. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

(*A suivre.*)

(1) V. Kuhn, la *Dogmatique*, v. 1, 2e édit., p. 250.

DES RETRAITES ECCLÉSIASTIQUES.

Pourquoi, dans une Revue qui traite des *Sciences* ecclésiastiques, parler des *Retraites* ecclésiastiques?

Parmi les Sciences ecclésiastiques il en est une de la plus haute importance pour le prêtre, *la Théologie ascétique et mystique.* Comment, sans elle, serait-il un bon Directeur des âmes? Comment arrivera-t-il lui-même à la perfection morale et à la sainteté surnaturelle que demandent et sa vocation et son ministère? S'il n'est pas initié aux conditions de la guerre spirituelle et au mystère des opérations du Saint-Esprit ne mérite-t-il pas le reproche que Jésus-Christ adressait à Nicodème : *Tu es Magister in Israel, et hæc ignoras!*

Or, la Théologie ascétique et mystique est une Science tout à la fois *spéculative* et *pratique :* il faut, non-seulement en connaître les principes, mais savoir les appliquer, et les avoir expérimentés, au moins dans une certaine mesure.

Dans les Séminaires, il est rare, faute de temps, que cette partie de la Science sacrée soit l'objet d'un cours spécial. On en voit quelque chose dans les cours de Théologie dogmatique et morale, et c'est principalement dans les exercices spirituels que les élèves sont formés à la connaissance et à la pratique de la vie intérieure. Pourquoi ne le dirions-nous pas? cette connaissance reste d'ordinaire bien incomplète. Si le jeune ecclésiastique ne s'attache pas à cultiver par lui-même la Science ascétique et à s'y exercer, il se condamne à n'être

qu'un pauvre prêtre, et à rester au-dessous de ce que Dieu, l'Église et les âmes ont le droit d'attendre de lui. Que sera-ce s'il ne sait pas profiter des trop courtes et trop rares retraites que lui ménage la sollicitude de ses Supérieurs?

Nous considérons donc les retraites ecclésiastiques comme des *occasions* fournies au prêtre *pour se renouveler spéculativement et pratiquement dans la connaissance de la Théologie ascétique et mystique, et pour s'y perfectionner.*

II.

Que doit être une retraite? Que doit être une retraite *sacerdotale?*

Faire une retraite, c'est *se retirer;* c'est se retirer des choses extérieures et des occupations ordinaires; c'est se retirer en soi-même, dans ce sanctuaire intérieur où Dieu daigne habiter et se communiquer; c'est entrer avec lui dans un commerce plus suivi, plus intime et plus complet, et tout cela afin d'arriver à mettre la vie plus en harmonie avec la vocation.

Le prêtre quitte le théâtre de son ministère habituel; il revient au Séminaire, à ce berceau de sa vie sacerdotale; il se retrouve là dans la société de ses Supérieurs et de ses frères; il entend les exhortations qui lui sont adressées, il les médite, et il entre en jugement avec lui-même.

La retraite l'introduit d'abord dans cette voie que les théologiens ascétiques appellent *la voie purgative:* l'âme se purifie plus complétement de ses fautes par un retour plus approfondi sur elle-même, par une contrition plus parfaite, et par une absolution reçue dans de meilleures dispositions; elle s'attache à satisfaire à la justice divine en offrant à Dieu, avec un cœur plus humilié, ses œuvres de pénitence, et les sacrifices que la retraite lui impose. Celle-ci devient pour elle comme un purgatoire.

La retraite ne doit pas s'arrêter là : elle doit faire avancer le prêtre dans *la voie illuminative* et *dans la voie unitive.* Le prêtre, comme les Apôtres, ne devient ce qu'il doit être qu'à l'école du prêtre par excellence, de Notre-Seigneur Jésus-

Christ. C'est à cette école qu'il travaille à transformer ses habitudes, à réformer ses défauts, et à se perfectionner dans les vertus morales, chrétiennes et sacerdotales. C'est là qu'il apprend à faire des progrès dans la vie intérieure, et dans l'exercice du zèle apostolique. Il doit sortir de la retraite comme d'un autre cénacle, plein du Saint-Esprit.

C'est à celui qui préside aux exercices à diriger le retraitant dans ces différentes voies. Je dis *à celui qui préside;* la haute présidence appartient à l'Évêque ; la présidence effective revient au prêtre que l'Évêque a choisi et délégué pour cet important ministère. On l'appelle assez improprement le *prédicateur* de la retraite, et ce nom peut lui faire illusion à lui-même. D'ordinaire, un prédicateur est d'autant moins directeur de la retraite qu'il est plus prédicateur ; et, qu'on nous permette de le dire : prêcher devant des hommes qui sont tous plus ou moins prédicateurs eux-mêmes, est non-seulement un ministère assez ingrat, mais trop souvent un ministère stérile. Ici, plus que jamais, la prédication doit consister *non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.*

Pour diriger une retraite ecclésiastique, il faut un prêtre qui soit d'abord lui-même un homme intérieur, un homme qui marche dans la voie où il doit guider les autres, un homme versé dans la théologie ascétique et mystique et dans les travaux du saint ministère. Il faut que sa vie et son humilité parlent plus encore que sa science, son éloquence et son expérience. Il faut en un mot qu'il soit *un homme de Dieu.* Pour lui la retraite n'est pas seulement une suite de discours plus ou moins bien travaillés sur des questions ecclésiastiques. Il entend tout autrement ce ministère. Il se dit à lui-même : « tout indigne que j'en suis, j'ai pour mission d'aider des confrères dans le sacerdoce et dans l'apostolat à se renouveler dans l'esprit de leur sainte vocation. Mon but est de les acheminer à une plus haute sainteté. Je les conduirai par les voies que nos pères et nos maîtres ont tracées. Je leur parlerai d'abord de leur salut et de leur perfection personnels, et ensuite de ce qu'ils ont à faire pour le salut et la perfection

des âmes qui leur sont confiées. Je les mettrai en présence d'eux-mêmes et des grandes vérités qui sont *lex, lux et via vitæ*. Je les mettrai surtout en présence de Jésus-Christ, l'unique Maître. Je leur ferai comprendre que la retraite est tout à la fois l'œuvre du Saint-Esprit et leur propre œuvre ; qu'eux-mêmes ne feront rien sans le Saint-Esprit, et que le Saint-Esprit ne fera rien sans eux. Je les dirigerai aussi vers le but, en m'effaçant le plus possible, et en amenant *chacun à faire lui-même la retraite à l'école de Jésus-Christ, cooperante Spiritu sancto* ».

La condition souveraine du succès est la solitude et le recueillement. Qu'est en effet une retraite, sinon un ensemble d'exercices spirituels, auxquels on s'adonne *dans la solitude et le recueillement*, pour régler sa vie en triomphant de soi-même ? Solitude et recueillement se tiennent. Dans une retraite commune il ne saurait être question d'une solitude absolue, et c'est par un recueillement plus grand que le retraitant y supplée. Il se trouve au milieu des autres comme s'il était seul : d'abord en s'isolant effectivement quand il le peut ; puis en fermant autant que possible les portes des sens à ce qui se passe autour de lui ; enfin en se concentrant en lui-même dans le silence, le calme et la paix. Nous plaignons le prêtre qui ne connaît pas le prix, et n'a pas l'habitude du recueillement. Il ignore nécessairement ce qu'est la vie intérieure ; il est incapable d'une retraite sérieuse, et, par le trouble qu'il occasionne, il devient pour ses confrères un sujet de scandale.

III

Quels sont, dans les retraites ecclésiastiques, *les obstacles ?*

1° *Le trop grand nombre des retraitants*, vu l'étendue et la disposition de la maison, des chambres, des cours et des jardins. Il serait fort à désirer que chaque retraitant pût avoir sa chambre ou sa cellule, et que l'on pût se promener sans se coudoyer.

2° *La durée relativement courte de la retraite.* Il y a certainement de graves raisons du côté des paroisses, et, il faut le

dire aussi, certaines natures se prêteraient difficilement à une plus longue contrainte. Au moins conviendrait-il de ne pas l'écouter encore davantage, en tardant à arriver, ou en hâtant le départ. Les retraitants devraient se convaincre qu'une retraite ne peut guère se faire sans quelque gêne ou quelque embarras.

3° *L'arrivée, pendant la retraite, des retardataires*, et l'apparition momentanée de prêtres étrangers aux saints exercices. Les uns et les autres introduisent presque inévitablement une certaine dissipation.

4° Que dire des *sorties*, des visites en ville, ou des affaires que l'on traite durant la retraite ?

5° Reste la grande question *des récréations*. Il y a des raisons *pour* et des raisons *contre*. Si l'on se place au point de vue des fruits de la retraite, et c'est assurément le point de vue véritable les raisons *contre* l'emportent certainement. La nature étant ce qu'elle est et les circonstances ce qu'elles sont, les conversations ont nécessairement des inconvénients de plus d'une sorte. L'inconvénient inévitable est la dissipation de l'esprit et la difficulté de retrouver le calme et le recueillement que demandent les exercices spirituels.

Nous n'insistons pas. Il est inutile de démontrer ce qui est évident.

IV

Que penser des *retraites particulières* ?

Dans la plupart des diocèses les prêtres ne sont appelés aux retraites communes que tous les deux ou trois ans. C'est un bien long intervalle, et pour ceux qui sont absorbés chaque jour par les travaux du saint ministère, et pour ceux à qui, hélas ! le travail manque et qui sont exposés à toutes les tentations d'une vie trop peu occupée. Ils ont également besoin de se retremper plus fréquemment dans le recueillement des exercices spirituels. Ils ont la ressource des *retraites particulières*.

Ces retraites se font généralement mieux dans les maisons religieuses, où l'on est plus sûr de rencontrer la solitude et

un directeur. Si l'on n'y trouve pas, comme dans les retraites communes, l'avantage des exercices publics et des avis spéciaux, on y trouve plus facilement le calme et l'union avec Dieu ; le travail y est plus personnel, et, au point de vue surtout de la vie intérieure, les fruits sont plus abondants. L'on gagne à alterner.

Nous soumettons humblement ces courtes considérations à tous ceux qu'elles intéressent.

L'abbé Hippolyte.

QUESTIONS LITURGIQUES

I.

Lorsqu'une relique est exposée pendant la Messe, doit-elle être voilée depuis la consécration jusqu'après la communion ?

Quand le saint Sacrement se trouve sur l'autel à découvert, on se conforme, sous certains rapports, à tout ce qui est prescrit pendant l'exposition. Le saint Sacrement découvert est salué par une génuflexion à deux genoux, comme il est dit t. XXI, p. 453. Tous les auteurs enseignent que l'on doit avoir la tête entièrement découverte. On omet encore pendant ce temps tous les saluts au chœur, suivant ce qui est dit t. XXV, p. 368 et suiv. Mais, s'il fallait se conformer en tout point à ce qui qui est prescrit pour l'exposition, on devrait allumer à l'autel, depuis la consécration jusqu'à la communion, autant de cierges que pour l'exposition ; le devant-d'autel et le voile du tabernacle devraient être toujours de couleur blanche. Or ces points non-seulement ne sont pas prescrits; mais la rubrique du Missel, comme on l'explique t. XII, p. 339, demande seulement un cierge supplémentaire outre les deux cierges qui sont à l'autel, et encore ce cierge, comme il est dit au même lieu, n'est pas obligatoire. Le devant d'autel est de la couleur du jour, comme il est dit t. XI, p, 367. Le voile du tabernacle est aussi de la couleur du jour, si l'on a coutume de le changer, suivant ce qui est indiqué t. I, p. 111. C'est ainsi que les règles liturgiques permettent l'exposition des saintes reliques pendant la Messe, conseillent même de les exposer entre les chandeliers, quoique cette exposition ne puisse avoir lieu en même temps que celle du très-saint Sacrement, comme il est dit t. XXXVI, p. 448 et suivantes.

II.

La règle qui prescrit au Célébrant et à ses ministres de poser les mains sur les genoux par-dessus les ornements, lorsqu'ils sont à la banquette pendant la Messe solennelle, est-elle assez rigoureuse pour qu'ils ne puissent s'en dispenser, même dans les pays chauds, où les ornements sont exposés à être salis par la sueur des mains?

Pour résoudre cette question, il faut avant tout rechercher la source de cette règle. Elle ne se trouve pas dans les rubriques du Missel, ni dans celles du Cérémonial des Évêques, ni dans les décrets de la sacrée Congrégation des Rites. La rubrique du Missel exprime seulement que le Célébrant et ses ministres s'asseyent au côté de l'épître, et indique les moments auxquels ils peuvent le faire; celle du Cérémonial des Evêques donne la forme et la place de la banquette; les décrets se rapportent aussi à la forme de ce siége, comme on peut le voir t. XIV, p. 249 et 255, mais il n'est pas question de la manière dont le Célébrant et les ministres tiennent les mains lorsqu'ils sont assis. Il faut donc recourir aux auteurs.

Les anciens auteurs prescrivent au Célébrant et à ses ministres de poser les mains sur les genoux, sans dire s'ils doivent les mettre en-dessus ou en-dessous des ornements. « Sedentes, dit Bauldry (part. III, c. II, art. V, n. 3), manus « super genua hinc inde expansas aliquantulum a se invicem « distantes... » Bisso (*Celebrans*, § 16) suivi par Merati (t. I, part. II, tit. IV, n. 36), s'exprime ainsi : « Manus vero tam Ce- « lebrans quam ministri sacri, dum sedent, teneant super « genua expansas, omnibus digitis simul junctis. » Lohner dit la même chose (Inst. I, part. I, tit. IX, art. XI, n. 4) : « Manibus super genua modeste expansis. »

Parmi les auteurs modernes, Baldeschi donne la même règle (t. II, part. I, c. VII, n. 7) : « Siede, tiene ambe le mani sopra « le ginocchia. » Le Manuel des cérémonies romaines dit aussi (part. II, art. IV, n. 4) : « Les mains appuyées sur les genoux. » M. Hazé (part. III, c. V. art. III, n. 5) suivi par

M. Bouvry (t. II, part. III, sect. III, rub. VII, n. 4) conseille de mettre les mains sous les ornements : « Quantum ad manus, habeant illas extensas supra genua, et melius infra « casulam vel dalmaticam. » Les meilleurs auteurs modernes, cependant, interprètent autrement l'enseignement des anciens. Mgr de Conny, qui ne donne aucune règle spéciale pour le Célébrant, dit, au sujet du diacre et du sous-diacre (*Cér.*, 3e éd., p. 188) : « Assis, ils posent les mains étendues sur la dalmatique ou la tunique. » M. Bourbon (*Cér. paroiss.* part. II, tit. I, c. II, n. 125) : « Étant assis (le Célébrant), il tient « les mains séparées l'une de l'autre, étendues sur les genoux « par-dessus la chasuble. » Enfin Mgr Martinucci, dont le *Manuale sacrarum cæremoniarum* est basé sur les traditions romaines, donne aussi la même règle (l. II, c. IV, n. 66) : « Celebrans... manus imponet sinu extensas prope genua et « super planeta... Diaconus et subdiaconus... manus exten- « sas in sinu ponent, Celebrantem imitantes. » Ajoutons que l'usage du grémial pour l'Evêque suppose que le Pontife pose les mains par-dessus la chasuble, d'où il résulte qu'on ne peut suivre l'interprétation des auteurs qui les font mettre en dessous. Si, jusqu'à une certaine époque, on n'a pas exprimé ce détail, la raison en est qu'on n'y aura pas pensé.

On ne voit donc pas de motif qui puisse faire douter de la règle donnée par Mgr de Conny, M. Bourbon, Mgr Martinucci et les meilleurs auteurs. Mais comme elle n'est pas exprimée dans le texte des rubriques, comme la disposition donnée par un grand nombre d'auteurs peut être conservée en mettant les mains sous les ornements, il semble qu'on pourrait suivre cette pratique quand il y a, pour le faire, une raison comme celle qu'on expose ici.

III.

Lorsqu'un Prêtre se rend à l'autel pour donner la sainte communion en dehors de la Messe, ou pour une fonction analogue, s'il porte lui-même la bourse, doit-il se découvrir pour saluer la croix de l'image de la sacristie ?

Quand le Prêtre porte le calice, il ne se découvre pas pour

saluer la croix de la sacristie, ni pour faire d'autres saluts. Il serait difficile et même dangereux que le Prêtre fût alors obligé d'ôter sa barrette et de la tenir à la main. Les mêmes raisons existent-elles quand il porte la bourse? Non, car on peut sans danger prendre la bourse de la main gauche. Sans vouloir exiger que le Prêtre se découvre alors, nous croyons que cette manière d'agir est préférable, et qu'il sera seulement dispensé de se découvrir pour prendre de l'eau bénite en entrant dans l'église, car en ce moment il a les deux mains occupées.

IV.

D'après un décret du 29 novembre 1678, les ecclésiastiques qui sont revêtus de chasubles, de dalmatiques et de tuniques à la procession du saint Sacrement portent les ornements sur le surplis; une décision du 20 mai 1741 indique l'aube. Ces deux décrets sont-ils en contradiction, et à quoi doit-on s'en tenir dans la pratique?

Voici d'abord les textes visés dans la question.

1er DÉCRET. « Non albam, sed tantum superpelliceum adhibendum est in processionibus, quando induuntur planetæ, « vel dalmaticæ, seu tunicellæ, juxta dispositionem Cæremonialis Episcoporum lib. I, cap. XV; lib. II, c. XXXIII. » (Décret du 26 nov. 1678, n. 2869, 9.)

2e DÉCRET. *Question.* « An Sacerdotes, diaconi et subdiaconi « in processione quæ peragitur in dominica infra octavam « solemnitatis SS. Corporis Christi intra limites totius parœciæ « S. Felicis universitatis paganorum, possint induere super « albas casulas, et respective dalmaticas et tunicellas? » *Réponse.* « Affirmative » (Décret du 20 mai 1741, n° 4113, 1.)

Il est facile de voir que le premier décret se rapporte aux Chanoines; dans le second il est question du clergé ordinaire. Or, à la procession du saint Sacrement qui se fait à la cathédrale, les Chanoines seuls sont revêtus d'ornements, et de la même manière qu'à la Messe et aux Vêpres pontificales.

Dans les autres églises, les membres du clergé portent aussi des chasubles, des dalmatiques et des tuniques; mais ces ornements se portent sur l'aube, comme il convient à ceux qui ne sont pas chanoines. On peut se reporter à ce qui est dit t. XVIII, p. 466.

V.

Quelle idée faut-il se faire de la pratique de faire encenser le saint Sacrement, pendant la procession, par de jeunes ecclésiastiques vêtus d'aubes et de ceintures? Ils exécutent divers mouvements en encensant à longues chaînes avec des encensoirs dans lesquels il n'y a ni feu ni encens.

Nous croyons avoir suffisamment traité cette question t. XXVI, p. 503; et dans le dernier n°, p. 363, nous avons dit notre pensée sur les encensoirs où il n'y a ni feu ni encens. Ce n'est pas, assurément, en faisant exécuter de pareilles cérémonies par de jeunes ecclésiastiques que l'on formera l'esprit liturgique dans le clergé d'un diocèse.

Mais, dira-t-on peut-être, ce sont de pieux usages dont la suppression présente des difficultés et pourrait être trop pénible aux fidèles. On nous permettra de dire que ces sortes d'objections sont sans fondement. On ne peut appeler pieux usages ceux qui sont en contradiction avec la liturgie de l'Église. Leur suppression, si elle est faite avec prudence, ne sera l'occasion d'aucun effet mauvais. Ceux qui sont chargés de former les jeunes ecclésiastiques aux cérémonies de l'Église ne doivent-ils pas se mettre en garde contre le danger de prévoir des difficultés chimériques? N'est-il pas plus sage de faire ressortir la nécessité d'un retour complet à la liturgie de l'Église? de montrer comment ce retour est d'accord avec le progrès des lumières et le rapprochement de tous les membres de la grande famille catholique? Acceptons avec foi et sans arrière-pensée le rétablissement de la liturgie romaine: excusons les regrets et les scrupules, mais n'encourageons pas les résistances, et soyons avec ceux qui obéissent.

Et comment pourrait-on, en agissant autrement, se faire obéir par ceux à qui l'on doit commander ? Est-ce donner un bon exemple aux jeunes ecclésiastiques, que de les employer à exécuter des cérémonies de ce genre ? Que pourra dire un professeur de liturgie pour justifier une pratique contraire à son enseignement ? Certains ont mis ces sortes de pratiques au nombre de celles que les auteurs appellent *præter et non contra rubricas*. Mais ici, il faut aller avec précaution. Les usages, pour être dans ces conditions, doivent avoir pour objet des points qui n'ont été définis ni par les rubriques ni par la S. Congrégation des Rites. Ils ne doivent s'écarter en rien des principes liturgiques, et les bulles des Souverains Pontifes défendent de rien ajouter comme de rien changer dans les rites sacrés. Tel est l'enseignement de ceux mêmes qui ont écrit les règles des liturgies françaises. « Le vrai principe en ma-« tière de rubriques, dit M. Caron (*Manuel des cérém. selon le « rite de l'Eglise de Paris*, p. xx), c'est que tout ce qui n'est « pas prescrit est censé défendu. L'Église, dans sa sollicitude, « ayant déterminé avec le plus grand détail le nombre des mi-« nistres, les ornements, les prières, le chant, qui conviennent « à chaque office, tout doit être observé avec une rigoureuse « exactitude. Vouloir mieux faire qu'il n'est commandé, sous « prétexte d'accroître la solennité, inventer de nouvelles com-« binaisons d'offices, c'est, en réalité, troubler l'harmonie et « altérer la sage combinaison des rites sacrés par des inven-« tions particulières qui sont souvent mal accueillies et ordi-« nairement exécutées plus mal encore.»

Cette pratique est, comme on le voit, au nombre de celles qui devront nécessairement disparaître. Elle est d'ailleurs assez récente. Dans certaines églises considérables, telles que Notre-Dame de Paris et autres, elle n'a jamais été acceptée.

Il est aussi d'autres usages, qui eux-mêmes ne sont pas anciens, et auxquels il y aurait lieu d'appliquer les mêmes principes, car ils ne sont ni institués ni approuvés par l'Église, et s'éloignent beaucoup des règles liturgiques. Le premier consiste à mettre l'ostensoir sur la tête des fidèles pendant la procession, qui s'arrête à cet effet; d'après une autre

coutume, on porte à cette procession des bouquets de fleurs, au lieu de porter des cierges. Cette procession est cependant bien différente de celle du dimanche des Rameaux. Après la procession, on apporte ces bouquets à l'autel, et un Prêtre ou un Diacre les fait toucher à l'ostensoir. Puissions-nous voir bientôt disparaître ces abus !

VI.

Quelle est la disposition du chœur la plus convenable pour les fonctions pontificales ?

On nous adresse la question suivante : « Vous mentionnez « dans un article du dernier n° de la *Revue*, dont nous vou- « drions voir les principes appliqués partout, que plusieurs « cathédrales sont obligées de revenir sur les modifications « faites à la disposition de leur chœur, qui ne se prêtait plus « à l'accomplissement des fonctions pontificales : pourriez- « vous indiquer ou rappeler quelle est la disposition la plus « convenable ? »

La disposition la plus convenable et même la seule convenable consiste à placer l'autel au fond, de manière que le clergé et les fidèles soient en avant. Les stalles doivent être disposées de manière que celle de l'Évêque se trouve la plus rapprochée de l'autel du côté de l'évangile. Telle est la disposition que suppose toujours le Cérémonial des Évêques, sauf le cas exceptionnel des basiliques. On peut lire avec fruit sur ce point la savante dissertation de Mgr de Conny : *Dissertation sur la distribution intérieure des églises. Moulins, Desrosiers, place de la Bibliothèque; Paris, Haton,* 33, *rue Bonaparte.* Le célèbre liturgiste, dans cette petite brochure et quelques autres, démontre victorieusement le point en question.

P. R.

NOTES D'UN PROFESSEUR

LVIII.

La renaissance de la philosophie chrétienne, c'est-à-dire de la philosophie scolastique, car on ne peut plus bonnement distinguer l'une de l'autre, cette renaissance est maintenant très-avancée dans nos écoles ecclésiastiques. Quelques préjugés encore à détruire, quelques obstacles à vaincre, certaines demi-mesures à transformer en résolutions franches et définitives, certains manuels à remplacer par des livres plus sincèrement scolastiques, voilà tout ce qu'il nous reste à faire pour répondre aux vues du grand Pie IX et aux désirs bien connus de son très-docte et bien-aimé successeur Léon XIII.

Mais il faut étendre cette régénération philosophique, et des séminaires la faire passer dans tous nos colléges, dans tous nos établissements d'instruction secondaire. La nécessité d'une saine doctrine n'y est pas moins grande qu'ailleurs. Elle s'y fait même sentir davantage, à cause des dangers que l'étude des sciences naturelles et physiques crée inévitablement à de jeunes esprits dépourvus d'une culture philosophique sérieuse. Par contre, l'enseignement de la scolastique au sein de ces colléges peut produire d'excellents résultats pour le développement de la philosophie elle-même, en préparant de futurs savants, de futurs professeurs, habitués à unir la métaphysique de S. Thomas à la méthode expérimentale des temps modernes, et aptes à féconder, à compléter l'une par l'autre.

Ici toutefois nous rencontrons une difficulté particulière et d'une incontestable gravité. Le programme du baccalauréat ès-lettres s'impose à nos jeunes étudiants laïques, et il est rédigé, personne ne l'ignore, suivant toutes les traditions cartésiennes et éclectiques de l'Université de France. Le seul énoncé de certaines questions, la seule manière dont elles sont divisées, répugnent absolument aux idées et au langage de la philosophie chrétienne. Nous espérons bien que le jour viendra d'une liberté complète pour l'enseignement catholique, et de son affranchissement absolu de toute entrave. Alors nous saurons nous donner des programmes nettement chrétiens, et nous créer des bacheliers dont nous puissions absolument répondre devant la sainte Eglise. Nous ne leur ferons étudier aucun auteur réprouvé par elle ; nous leur enseignerons l'histoire vraie et glorieuse d'une philosophie dont ils ne savent que les premiers mots, dont ils n'ont vu que l'injuste travestissement ; nous les rattacherons à une tradition plus ancienne et plus pure que celle de Port-Royal et de l'Ecole normale ; nous leur donnerons cette fermeté d'esprit, cette solidité de raisonnement, qui les mettront en défiance et en garde contre toute espèce de libéralisme, et il y aura encore de grands siècles pour la France redevenue sage et catholique.

En attendant, nous pouvons diminuer le mal et faire entrer quelque peu de sève scolastique dans cet arbre stérile, sinon empoisonné, de la philosophie officielle. Plusieurs écrivains se sont timidement essayés à cette tâche : ils y ont peu réussi. M. Dagorne, supérieur du petit séminaire de Dinan et professeur de philosophie, a eu plus de confiance en la bonté de la cause qu'il voulait servir ; il s'est montré plus audacieux, plus décidément scolastique, et son succès a été plus considérable. Nous avons examiné son « Cours de Philosophie suivi de l'histoire de la philosophie, en 31 leçons, » (1 vol. in-8 de 638 pp.; Paris, Haton, 1878,) et nous pensons qu'on ne peut guère tirer un meilleur parti du programme ministériel auquel nous sommes rivés. L'auteur qui écrit avec clarté, sobriété et pureté de style, est évidemment un disciple instruit

et convaincu du Docteur angélique. Jamais il ne le contredit; parfois seulement, comme dans la théorie des facultés de l'âme, il est obligé, par le terrible jury d'examen devant lequel vont tout à l'heure comparaître ses élèves, à exposer une doctrine médiocre dont le moindre défaut est de n'appartenir ni de loin ni de près à l'admirable système du Maître. Nous n'en faisons point un crime à M. Dagorne, sachant combien de telles concessions lui ont été pénibles, et avec quelle sincérité il s'est efforcé d'atténuer ces regrettables et nécessaires divergences.

Nous ne sommes point chaud partisan de la division d'un livre de plus de 600 pages en 30 ou 31 leçons. Ce partage est trop factice, trop arbitraire, pour un cours de philosophie où l'ordre le plus simple et le plus rigoureux paraît être une des premières conditions requises par la nature du sujet. Quelques détails auraient peut-être besoin de retouches, comme cette affirmation que « le dogme de la résurrection du corps est la conséquence *logique* et, on peut le dire, (?) *nécessaire* de l'immortalité de l'âme ; » (p. 498) s'il en est ainsi, l'auteur peut-il dire, à la page précédente, que sur ce point « la philosophie n'a pas de réponse catégorique ? » En réalité, c'est là un dogme révélé, indémontrable par de vraies preuves de raison, surtout par celles que M. Dagorne déduit de la définition de l'homme, et du plan divin, de la pensée du Créateur, dans laquelle n'entrait point la mort. (p. 497-498.) L'immortalité d'Adam était un don *préternaturel* que la philosophie ne saurait prouver *à priori* et qui est du ressort de la révélation.

Mais de pareilles négligences n'infirment nullement les éloges que nous devons au livre de M. Dagorne. Souhaitons-lui, souhaitons surtout à nos colléges et même à nos séminaires, de le voir largement répandu partout où la langue française est au service de la philosophie chrétienne.

LIX.

Le saint Concile de Trente, en ordonnant l'établissement des séminaires épiscopaux, ne poursuivait et ne prévoyait

même nullement la suppression des Facultés de Théologie. Il maintenait les droits traditionnels de ces hautes écoles, veillait à leur réformation et à leur prospérité, confirmait les priviléges de leurs gradués. Contre son gré, il est cependant arrivé qu'en France où elles avaient jeté tant d'éclat, les Facultés de Théologie disparurent pour quatre-vingts ans et que les séminaires furent appelés, sinon à recueillir leur héritage, du moins à atténuer, dans une certaine proportion, le dommage causé par leur suppression. Il ne s'agissait pas, comme quelques-uns semblaient le penser, de prendre joyeusement son parti de ce nouvel état de choses, et de soumettre le clergé à une sorte d'égalité démocratique au point de vue des études cléricales et de la science ecclésiastique. Une pareille prétention, absolument contraire à la nature humaine qui est toute faite de diversités, d'inégalités intellectuelles et morales, ne contredisait pas moins à l'esprit du Saint-Siége, aux traditions et aux vrais intérêts de l'Église. Nous rentrons actuellement dans l'ordre, et par l'ordre nous rentrerons en possession des biens et de la gloire que nous en étions réduits à envier à nos ancêtres.

Mais les nouvelles Facultés de Théologie ont un respectueux devoir de reconnaissance à remplir à l'égard des séminaires qui firent leur *interim* pendant près d'un siècle, et à qui l'on doit d'avoir conservé le goût des bonnes études avec l'habitude des travaux théologiques. Un des plus méritants est certainement celui de Langres où des évêques, tels que Mgr Parisis et Mgr Guerrin, surent créer un centre d'activité scientifique, un foyer de saines doctrines, vraiment remarquable. Parmi les ouvrages qui en sont sortis, je veux mentionner aujourd'hui les *Prælectiones theologicæ ad clericos seminarii lingonensis* que publie M. Fr. Perriot, professeur de théologie dogmatique. Il avait préludé à cet ouvrage par d'intéressants questionnaires, autographiés ou imprimés, dessinant le plan des traités, indiquant la suite des propositions et servant à la fois de programmes et de résumés. Vinrent ensuite des travaux complétement développés, mais seulement autographiés pour les élèves du séminaire. Nous avons, par exemple,

sous les yeux, les *Prolegomena ad sacram theologiam* (127 pp. in-8°, 1875) qui paraîtront bientôt en public sous une forme définitive.

Le traité de l'Église, (1 vol. in-8° de VIII-564 pp., Langres, F. Dangien, 1876,) celui de Dieu, (1 vol. in-8° de 434 pp., 1876,) et celui des Créatures (1 vol. in-8° de 547 pp., 1876.) sont déjà imprimés. L'auteur suit la méthode communément adoptée par les modernes et la mieux appropriée aux séminaires, celle qui divise un traité, non en thèses académiques, mais en parties, chapitres et articles, entremêlés de notions préliminaires, de questions, d'objections et d'appendices. Il évite autant que possible la monotonie, et cette désespérante uniformité de preuves et de procédés dialectiques si chers à certains écrivains qui croient n'avoir point convenablement traité leur sujet, s'ils n'ont employé, dans tel ordre invariablement fixé, tel nombre déterminé de textes bibliques, de témoignages des Pères et d'arguments théologiques.

L'ouvrage de M. Perriot est franchement « ultramontain, » conforme non-seulement aux actes apostoliques et au saint Concile du Vatican dont il s'inspire fidèlement, mais encore aux théologiens qui, dans ces dernières années, ont le plus illustré les écoles de la Ville éternelle. L'auteur professe un véritable culte pour l'Église romaine, et sa dévotion envers elle lui a fait exagérer quelque peu la portée des anciens documents ecclésiastiques où il est parlé de la sainteté des Souverains Pontifes. Mais cette même dévotion l'a parfaitement guidé dans la discussion et la réfutation des opinions néogallicanes émises au temps du dernier Concile. Ceux d'entre nous qui ont horreur des réticences, des adoucissements, des effacements en fait de doctrine, auront le plus vif plaisir à lire M. Perriot; les autres, à défaut de plaisir, y trouveront une utilité certaine. Les jeunes gens instruits à son école ne seront ni faibles dans la foi, ni portés à juger humainement des choses divines, ni enclins à faire bon marché de l'autorité de l'Église, ni étrangers aux grandes questions du temps présent, comme celles du *Surnaturel*, du *Syllabus*, du *Libéralisme*, du *Pouvoir Temporel*, des *rapports entre l'Eglise et*

l'Etat, qui sont toutes examinées avec beaucoup de soin et résolues dans un sens bien différent de celui qu'on avait habilement fait adopter à un ancien confrère de l'auteur, innocemment transformé en défenseur des « Principes de 1789, » et mort quelque temps après, en libéral très-pénitent et très-tendrement soumis aux décisions du Saint-Siége.

La dogmatique de M. Perriot est absolument conforme aux enseignements de l'Ecole ; elle est même thomiste jusqu'à la prémotion physique inclusivement, quoique en général elle ne soit pas plus inféodée à la théologie de Cajetan ou de Gonet qu'à aucune autre. Elle a son autonomie, son jugement propre, son caractère de bon sens et de fermeté. Elle ne se croit obligée ni à diviser les traités ni à considérer les questions exactement comme on l'a fait avant elle. Elle ne prétend pas innover ; elle ne compte pas ouvrir des voies nouvelles et montrer de nouveaux horizons ; mais elle ne veut pas être et elle n'est point une servile imitation des travaux auxquels elle succède. C'est un mérite plus rare aujourd'hui que jamais.

LX.

Si je mentionne ici, au milieu d'ouvrages de philosophie et de théologie, la 2e édition de l'*Histoire de la Littérature française, — XVIe Siècle, — prosateurs et poëtes*, par M. Fr. Godefroy, (1 vol. in-8° de 764 pp., Paris, Gaume, 1878,) c'est non-seulement afin de signaler à nos professeurs de lettres un excellent traité fait dans un esprit hautement chrétien ; c'est non-seulement afin d'indiquer aux théologiens un livre où ils se renseigneront sur quantité de faits et de personnages dont ils ont fréquemment à s'occuper ; mais c'est aussi, M. Godefroy voudra bien le souffrir, pour montrer une fois de plus combien sont inexacts certains jugements mis dès longtemps en circulation et trop exactement reproduits, par nos amis eux-mêmes, lorsqu'il est question de la philosophie scolastique.

M. Godefroy pense (p. 11) « qu'au seizième siècle l'autorité d'Aristote, devant laquelle on se courbait servilement, était

un obstacle au progrès. » Le professeur Talamo a fait justice, on le sait, de cette accusation de servilisme ; et rien ne démontre vraiment qu'Aristote, si favorable, par son exemple et par ses préceptes, à la méthode d'observation dans les sciences naturelles, dût entraver les progrès qu'elles allaient faire. Pour les sciences abstraites, qu'avaient-elles franchement à redouter de sa métaphysique? — M. Godefroy poursuit : « C'est pourquoi on doit honneur et reconnaissance à ceux qui les premiers osèrent la secouer. Et qu'on le remarque, c'était moins le véritable Aristote, l'Aristote d'Athènes, qu'ils attaquaient, qu'un Aristote formé de l'amalgame de mille commentaires contradictoires, des commentaires arabes en particulier. C'était l'Aristote de Cordoue qu'on adorait, c'était Averroës sous le nom du Stagirite. » Il y a là une erreur historique très-grave, et un reproche bien dur, mais non moins immérité, adressé aux docteurs les plus saints et les plus intelligents de l'Eglise catholique. Sans doute, quelques sectaires obscurs s'efforçaient d'introduire dans les Universités les mensonges et rêveries des arabes Sans doute, quelques traductions latines d'Aristote avaient été faites, non sur l'original, mais sur des versions suspectes. Mais le véritable Aristote était parfaitement connu, combattu énergiquement dans ses écarts de doctrines, énergiquement défendu aussi contre les erreurs que lui imputaient les juifs et les arabes. L'averroïsme, au lieu de triompher dans l'École, y était traité suivant son mérite, et ce n'était pas sans raison que les peintres du moyen âge le représentaient, vaincu et terrassé, aux pieds du Docteur Angélique. — « A la fin de la dernière période de la scolastique, la doctrine d'Aristote se trouvait confondue dans toutes ses parties. » Je n'entends pas clairement ce reproche. « Elle n'était plus reconnaissable sous ces *entités modales*, ces *distinctions de lieu interne et externe*, cette *prédétermination physique*, ces *précisions*, ces *intentions réflexes*, cette *invocation de l'être*, ces *parties entitatives*, cette *éducation des formes matérielles*, et toutes ces bizarres créations de l'esprit de système. » Que ces créations ne soient point si bizarres ni si contraires à l'esprit d'Aristote qu'on l'a dit à M. Godefroy,

on pourrait aisément le prouver. Mais combien il a trop accordé de confiance à l'érudit qui lui a fourni cette liste réellement bizarre ! « *Cette invocation de l'être* » doit être l'*univocatio* des scolastiques, et « *cette éducation des formes matérielles* » doit être leur « *eductio* » tout simplement. Eh bien, la plupart des accusations dirigées chaque jour contre la scolastique sont aussi parfaitement ridicules. Que M. Godefroy et en général nos critiques chrétiens y prennent garde ; qu'ils contrôlent par eux-mêmes les dires de leurs auteurs ou qu'ils consultent les gens du métier. Ceux-ci n'eussent certainement pas laissé passer la conclusion suivante : « La renaissance des lettres, dès qu'elle éclata, fit justice de ce *faux* Aristote. Quelques-uns embrassèrent le *véritable péripatétisme*, mais la plupart des penseurs distingués du seizième siècle se montrèrent antipéripatéticiens et plus ou moins platoniciens. » Un *véritable péripatétisme*, fruit de la renaissance ! mais où donc est-il ? où l'a-t-on rencontré ? M. Godefroy parle de Pomponatius (p. 13.) ; mais nos *vrais* aristotéliciens du XVIe siècle ont assez bien démasqué le personnage pour que nous n'ayons pas à insister et à dire une fois de plus ce qu'il faut penser de son intelligence et de son savoir.

La deuxième édition du 1er volume de l'Histoire littéraire des poëtes du XIXe siècle (1 vol. in-8° de 563 pp. Paris, Gaume, 1878) vient aussi de paraître. Comme dans les autres parties de son bel ouvrage, M. Godefroy fait preuve ici d'une grande érudition, d'un goût très-juste et d'un dévouement sincère aux principes chrétiens.

LXI.

Tous les ans, le mois de mai fait éclore des fleurs de dévotion et de piété en l'honneur de la Mère de Dieu. Une des plus belles de cette année est, sans contredit, le recueil de « Méditations sur la Vie de la Sainte-Vierge » par le R. P. Aug. Largent, prêtre de l'Oratoire et docteur en théologie (1 vol. in-16 elzévirien de XII-332 pp.; Paris, Sauton, 1878). C'est une œuvre de doctrine, exacte et solide, reproduisant dans le meilleur langage les plus remarquables enseigne-

ments des Pères et des théologiens. C'est une œuvre de zèle, inspirée par la connaissance et par l'amour des âmes d'aujourd'hui. Ce n'est pas, avouons-le, un Mois de Marie fait pour tout le monde : il faut avoir l'esprit cultivé pour en retirer grand profit; il faut avoir le goût des choses littéraires pour en apprécier tout le charme. Au point de vue de l'art, et certainement l'auteur ne nous reprochera pas de nous y placer pour juger son livre, nous regrettons que plusieurs traits importants de l'histoire de la sainte Vierge soient passés sous silence, et qu'il n'y ait pas de transition, par exemple, entre la 20e méditation consacrée au mystère de la *Purification*, et la 21e qui considère *Marie à Cana*. Un jour, le R. P. Largent comblera cette lacune et quelques autres, et nous lui devrons un travail aussi achevé que grave et pieux.

LXII.

Dans une lettre approbative où il se réjouit du rétablissement des Universités catholiques et de la restauration « des saines et fortes études philosophiques et théologiques d'autrefois », Mgr l'Evêque d'Agen félicite le R. P. Ragey, mariste, professeur en son grand-séminaire, d'avoir récemment et très-opportunément donné au public les prémices d'une histoire complète de saint Anselme de Cantorbéry.

Ce ne sont, en effet, que des prémices, ces pages intitulées, d'une façon un peu longue, à notre sens : « Vie intime de saint Anselme au Bec, ou étude historique et psychologique sur saint Anselme, considéré comme le représentant le plus accompli de la vie intime du cloître au XIe siècle. (1 vol. in-18 de XXI-259 pp.; Paris, 1878; Collection Saint-Michel.)

Ce sont aussi, il est facile de le voir, les prémices littéraires d'un talent encore jeune et un peu trop épris des phrases sonores et des images éclatantes. Dans son travail définitif, il fera bien de chercher davantage la correction et la simplicité du style. Ainsi nous donnera-t-il un excellent tableau de ce XIe siècle si providentiellement éclairé par la vie et les écrits d'Anselme. Ainsi contribuera-t-il à nous rendre ces

vrais docteurs, ces vrais professeurs, dont il déplore quelque part la disparition. (p. 123-124.)

L'avouerons-nous? l'enthousiasme du R. P. Ragey pour son héros, et principalement pour le *Proslogion* et le fameux argument qui s'y trouve exposé, nous inspire une inquiétude et une crainte : la philosophie de saint Anselme ne sera-t-elle pas appréciée suivant les idées du P. Gratry, plutôt que d'après la constante tradition de l'École ? Ne continuera-t-on pas à distinguer entre la *dialectique* et la *métaphysique*, entre le *syllogisme* et l'*induction transcendantale*? En plaçant l'Archevêque de Cantorbéry dans *la famille de Platon et de saint Augustin* (p. 143-144), n'obscurcira-t-on pas quelques-unes de ces doctrines philosophiques au rétablissement desquelles le Saint-Siége désire que l'on emploie son temps et ses forces? Espérons qu'il n'en sera rien, et que l'*Anselmus redivivus* qui nous est promis ne mettra aucun obstacle au retour parmi nous de saint Thomas d'Aquin et de sa glorieuse phalange.

Il nous est très-agréable et très-utile, assurément, de connaître les sentiments les plus intimes et les plus délicats des saints dont on nous raconte la vie. Il faut pourtant se garder de tomber dans la mièvrerie et de sembler naviguer sur le *lac de Tendre*. Telle page du livre que nous annonçons, la 235e entre autres, ne manque-t-elle pas de cette bonne et austère vigueur sans laquelle il n'y a réellement ni sainteté ni édification?

Dr Jules Didiot.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

I. — *Messe privée le jour du jeudi-saint.* (S. R. C., Nullius S. Martini ad montem Ciminum.)

Reverendissimus D. Joannes Jannoni, Abbas et Ordinarius Nullius Sancti Martini ad Montem Ciminum, Sacrorum Rituum Congregationi exposuit non solum post Constitutiones editas pro Capitulo Abbatiali a cl. me. Card. Gabriele Ferretti, Abbatiæ Protectore, sed etiam ab immemorabili consuevisse quod Feria V in Cœna Domini Missa solemnis celebretur et communio Clero et Populo distribuatur a Parocho pro tempore, dum Abbas eadem die Missam tantum lectam privatim et primo mane celebrare consuevit. Quum autem prædicto Rmo Ordinario dubium subortum fuerit num eadem consuetudo, etsi ab immemorabili invecta, sit juri contraria, opportunam in re declarationem ab eadem Sacra Congregatione humiliter postulavit. Sacra porro eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, omnibus mature perpensis ac consideratis, rescribendum censuit : *Servandam esse consuetudinem.* Atque ita declaravit. Die 9 Martii 1877.

A. Ep. Sabinen. Card. BILIO S. R. C. Præf.
Plac. RALLI S. R. C. Secretarius.

II. — *Livres mis à l'index.* — Décret du 8 avril 1878.

Earle Carolus Joannes, B. A. *The Spiritual Body.* Latine : *Corpus spirituale.* — *The Forty Days.* Latine : *Quadraginta dies.* Londini 1876.

Brière Abbé (sub falso nomine Georgii Perdrix). *Le vrai mot de la situation présente.* Paris 1877.

— *Lettre adressée à monsieur l'abbé Pouclée*, Official Diocésain de Chartres.

Bernardo (di) Domenico. *Il divorzio considerato nella teoria e nella pratica.* Vol. unico. Palermo, 1875.

Cerruti Giuseppe, canonico penitenziere della Cattedrale di Novara. *La Chiesa Cattolica e l'Italia*, storia ecclesiastica e civile dalla venuta di San Pietro, Principe degli Apostoli, a Roma, sino all'anno 30 del fortunoso Pontificato di Pio IX. Vol. I, II. Torino, tipografia Cavour, 1877. *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

Minghetti Marco. *Stato e Chiesa.* Ulrico Hoepli editore, Milano, 1878.

BIBLIOGRAPHIE.

—

Le libéralisme, lettre à un publiciste catholique, par S. E. le cardinal DECHAMPS, archevêque de Malines.

Les catholiques libéraux, deuxième lettre à un publiciste par S. E. le cardinal DECHAMPS, archevêque de Malines. — Paris, Maguin ; — Malines, Dessain.

Dans la première *Lettre à un publiciste*, l'éminent prélat montre d'abord que le libéralisme n'est que le rationalisme appliqué au gouvernement des sociétés. A cette occasion il donne une réfutation sommaire du rationalisme lui-même ; puis il établit successivement que le libéralisme n'est pas l'école de la vérité, qu'il n'est pas non plus l'école de la liberté, que l'Église seule est la mère de la civilisation moderne et que le libéralisme est pour les nations une cause de décadence ; enfin il parle brièvement des préjugés sur l'ultramontanisme, le progrès, l'intolérance, etc.

La seconde *lettre* a pour objet « la licéité de la tolérance civile, de la liberté civile des cultes chez certaines nations divisées de croyances, et la licéité du serment de fidélité aux constitutions qui garantissent chez ces nations, cette tolérance ou cette liberté. » Outre un extrait des articles publiés sur cette matière dans la *Civiltà cattolica* par le R. P. Liberatore, et un passage de l'Instruction pastorale donnée par Mgr l'Evêque de Liége en 1869, nous y trouvons la déclaration de l'ambassadeur de France à S. S. Pie VII, du 15 juillet 1817, et l'allocution prononcée par le Souverain Pontife à cette occasion, le 28 juillet 1817 ; la déclaration de Mgr le prince de Méan archevêque de Malines, du 13 novembre 1817 ; enfin les lettres écrites par les vicaires-généraux de Gand aux doyens du diocèse le 21 août 1821, et l'approbation accordée à cet acte par le St-Siége, le 19 décembre de la même année.

Le nom de l'auteur des *Lettres à un publiciste*, le rang qu'il occupe dans la hiérarchie ecclésiastique, l'autorité dont il jouit, nous dispensent de tout éloge et de toute recommandation. Puisse-t-il atteindre complétement le but qu'il s'est proposé, à savoir d'éclairer les âmes droites qui seraient encore dans l'erreur, et de dissiper chez les fidèles enfants de l'Église certains malentendus qui seraient de nature à amener de fâcheuses divisions !

T. B.

Instruction pastorale et Mandement de Mgr Besson, Evêque de Nîmes, Uzès et Alais, sur la franc-maçonnerie. 6e Edition populaire. — Paris, Bray et Retaux ; 30 cent.

Bien que nous n'ayons pas l'habitude de parler ici des mandements de NN. SS. les Evêques, nous croyons devoir appeler l'attention de nos lecteurs sur celui-ci. Il touche à une question pratique et très-actuelle, dont l'importance religieuse et sociale ne peut plus échapper à personne. L'auteur a cru devoir pousser le « cri de la sentinelle attentive et vigilante, à l'aspect des dangers que la franc-maçonnerie fait courir aux vrais chrétiens et aux vrais français. » Il la dénonce et la déclare anathème. « Elle est, dit-il, hérétique et impie dans son origine ; ses progrès sont le fléau du genre humain, sa doctrine est un mensonge, sa morale une abomination, son culte un appareil de charlatan. Elle trompe la simplicité, elle flatte l'intérêt et l'ambition, elle asservit toutes les passions humaines sans les satisfaire. Non-seulement l'Eglise la condamne, mais le bon sens la réprouve, le ridicule la tuerait, s'il restait encore un peu d'esprit dans ceux qui ont abjuré le sens commun. »

Ce passage résume toute l'Instruction pastorale de Mgr l'Evêque de Nîmes : Sa Grandeur développe ces divers points et prouve ces assertions avec le style clair et précis qui est le cachet particulier de toutes ses œuvres. On lit avec plaisir et l'on est si bien convaincu que l'on ne trouve rien à répondre ; l'on ne pense pas qu'il y ait rien à ajouter. Le propre des penseurs éminents est d'être aussi les plus éminents vulgarisateurs. Tel est le génie spécial de Mgr Besson : il sait épuiser les questions, surtout les questions pratiques, en quelques pages. Le bon sens est une arme si puissante entre ses mains que les phrases qu'il lui inspire sont presque toutes des sentences : chacun se croirait capable de les formuler, si ce n'était le caractère propre de la supériorité intellectuelle de penser d'une manière originale et de s'exprimer de façon à laisser croire que l'on pense comme tout le monde et que chacun croit avoir pensé ce qu'il lit.

Nous aurions des choses plus élogieuses à dire de ce travail. Mais la réserve que nous commande notre situation personnelle vis-à-vis de l'auteur sera comme une muette expression de notre admiration et de notre respect.

AL. GILLY.

Arras, imp. du Pas-de-Calais, rue d'Amiens, 41.—P.-M. LAROCHE, dir.

THÉOLOGIE MORALE.

FAUT-IL ADMINISTRER LE SAINT VIATIQUE AUX MALADES ACTUELLEMENT PRIVÉS DE L'USAGE DE LA RAISON (1) ?

C'est sous ce titre que M. l'abbé Caruana a publié l'année dernière à Malte un excellent opuscule ; nous en prenons occasion pour traiter ici la même matière, qui n'est pas sans offrir un véritable intérêt.

Il importe avant tout de déterminer exactement l'objet de la question. Il ne s'agit pas des enfants ni des idiots (*perpetuo amentes*), mais des malheureux qui ont perdu l'usage de la raison après en avoir joui, et après avoir été instruits des vérités de la foi. De plus, on suppose qu'il n'existe aucune raison particulière de croire ces personnes en état de péché mortel, qu'aucun péril d'irrévérence n'est à craindre, et qu'il n'y a pas lieu d'espérer que, si l'on attendait, le malade pourrait communier d'une manière plus satisfaisante.

I.

Enseignement des théologiens.

Si la question devait être résolue par la seule autorité des théologiens, nul doute ne serait possible. En effet, les écrivains de toutes les époques, de toutes les écoles, de tous les pays, sont pour ainsi dire unanimes à ensei-

(1) « Se si debba amministrare il SS. Viatico agli ammalati che attualmente sono privi dell'uso della ragione? Lettera ad un parroco. » — Malte, chez Micaleff.

gner que, dans le cas proposé, non-seulement il est permis, mais encore qu'il y a obligation d'administrer le saint Viatique.

Voici les paroles de saint Thomas : « Aut nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt : et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo præcessit hujus sacramenti devotio ; — aut non semper caruerunt usu rationis : et tunc, si prius, quando erant compotes suæ mentis, apparuit in eis devotio hujus sacramenti, *debet* eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi, nisi forte timeatur periculum vomitus vel expulsionis. » (3 p., q. 80, a. 9, coll. 4 sent., dist. 9, q. 1, a. 5; 4 ad Hann. dist. 9, a. 4, ad 5.) Inutile de faire remarquer que les théologiens de l'ordre de Saint-Dominique s'en tiennent, en cette matière comme dans la plupart des autres, à la décision du Docteur angélique. On peut consulter Paludanus, in 4, dist. 9, *quarto quæritur ;* Sylvestre de Prierio, *Summa*, v. *Eucharistia*, III, 7; le cardinal Cajetan, *Summa*, v. *Communio*, 6 ; Barthélémy Fumo, *Summa Armilla*, v. *Communio*, 25 ; Fr. de Victoria, *de Sacr.*, q. 84 ; Dom. Soto, in 4, dist. 12, q. 1, a. 9 ; Cagnazzo, *Summa Tabiena*, v. *Communio*, n. 61 ; P. Ledesma, *de Euch.*, c. XIII, v. 8 ; Fagnanus, in c. *Omnis*, de pœn. et remiss., n. 34 ; De la Cruz, *de Euch.*, q. 5, dub. 5 ; Wigandt, tr. XII, ex. 4, n. 36 ; Billuart, *de Subj. Euch.* ; Concina, *de Euch.*, diss. I, c. VIII, n. 4, etc.

Tel a été aussi le sentiment généralement admis chez les Franciscains et chez les Carmes. Nous pouvons alléguer, parmi les premiers, Angles, *de Euch.*, q. 2, concl. 2 ; Herinckx, disp. 6, q. 2, n. 4 ; Jac. De Corella, tr. XIII, c. V, p. 2 ; Mastrius, disp. 18, th. mor. q. 5, a. 1, n. 64 ; Henno, disp. 8, *de Euch.*, q. 1, concl. 5 ; Sasserath, *de Euch.*, q. 7, res. 5, etc. Parmi les seconds, nommons

Léandre, disp. 6, q. 11 ; Etienne de St-Paul, *de Euch.*, disp. 7, n. 41 ; Walb. de Sainte-Aldegonde, tr. III, q, 3, a. 5, et surtout les célèbres auteurs de la *Théologie de Salamanque*, *de Euch.*, c. VII, punct. 1, n. 9.

Nous n'en finirions pas si nous voulions citer tous les grands docteurs de la Compagnie de Jésus qui ont enseigné la même doctrine. Qu'il nous suffise de nommer le cardinal Tolet, *Instit. sacerd.*, lib. VI, c. XV, n. 2, et comm. sur la *Somme*, 3 p., q. 80, a. 9 ; Grégoire de Valence, in 3 p. disp. 6, q. 8, punct. 2 ; Suarez, in 3 p. disp. 69, sect. 2 ; Vasquez, in 3 p. disp. 212 ; Laymann, *de Euch.*, c. IV, n. 4 ; Æg. de Coninck, in 3 p., q. 80, a. 9, n. 73 ; Lessius, in 3 p. q. 80, a. 9 ; Reginaldus, lib. XXIX, n. 79 ; Castropalao, *de Euch.*, punct. x, n. 7 ; Tamburini, *Meth. S. Comm.*, c. V, n. 15 ; le cardinal de Lugo, *de Euch.*, disp. 13, s. 3, n. 24 ; Gobat, tr. IV, n. 135 ; Illsung, tr. VI, disp, 4, n. 103 ; Lacroix, lib. VI, n. 656. A cette liste déjà longue ajoutons encore les noms de Filliucius, Granadus, Tanner, Præpositus, Amicus, Viva, Mazzotta, etc., etc.

Dans les autres congrégations, ordres ou instituts, nous avons Giribaldi, *de Euch.*, c. VIII, dub. 2, n. 10 ; Diana, tom. II ; (*Summ. coord.*) tr. IV, res. 50 ; Berti, lib. XXXIX, c. XVI, n. 6 ; Pickartz, *de Sacr. in gen.*, n. 168 ; Babenstuber, *de Euch.*, disp. 6, a. 1, n. 7 ; Mezger, disp. 22, a. 1, n. 8 ; Sbogar, th. rad.. tr. XXX, c. II, n. 23 ; Collet, *de Euch.*, part. I, c. VI, concl. 4.

L'enseignement du clergé séculier n'a pas été moins explicite. Il est facile de s'en convaincre en consultant Bonacina, disp. 4, punct. 1, n. 5-7 ; Barbosa, *de Officio parochi*, c. 22, n. 31 ; le Sorboniste J. Major, in 4, dist. 9, q. 1, concl. 1, *secundo arguitur ;* Abelly, Genet, *de Euch.*, a. 9, q. 7 ; les *Conférences d'Angers*, sur l'*Euch.*, sixième conférence, quatrième question. Nous en appe-

lons spécialement aux anciens docteurs des Universités de Louvain et de Douai : Ruard Tapper, q. 15 ; Wiggers in 3 p., q. 80, a. 9 ; Mercier, in 3 p., q. 80, a. 9, pr. 2 ; Steyaert, *Aphorism.*, *de Euch.*, § 10 ; Sylvius, in 3 p., q. 80, a. 9, etc.

S. Alphonse de Liguori, qui ouvre l'ère moderne de la théologie, et qui a mérité l'honneur d'être déclaré docteur de l'Église, a adopté complétement l'opinion de ses devanciers, lib. VI, n. 302 ; et lui-même a été généralement suivi par les théologiens plus récents. Il nous suffira de nommer le savant cardinal Gousset, t. 2, n. 232; Scavini, *de Euch.* c. V ; Gury, n. 321 ; Bouvier, *de Euch.*, c. V, n. 2 ; d'Annibale, *summula theol.*, tom. III, n. 321 ; Gab. de Varceno, *de Euch.*, c. III, a. 3 ; la théologie de Malines, n. 45: Mgr Rosset, *de Euch.*, n. 735 et suiv.; Müller, lib. III, tr. II, § 95 ; Konings, *de Euch.* c. V, a. 1, n. 1305.

M. l'abbé Caruana affirme qu'il n'est point parvenu à trouver un seul écrivain qui ait soutenu le sentiment opposé. Nous avons été un peu plus heureux que lui. On pourrait alléguer contre nous Alexandre de Ales, in 4, q. XI, a. 3, et, au dire de Valentia, Gabriel Biel, in 4, disp. 2, q. 2, a. 3, dub. 4. Molanus, tr. IV, c. 8, n. 12, écrit d'une manière tout à fait générale : «Præterea et hoc recte observat (*Ecclesia*), quod nullis usu rationis carentibus, talem horum mysteriorum communionem tribuat. » Enfin Juenin, diss. 4, c. 5, concl. 2, s'exprime dans les termes suivants : « Ejusmodi hominibus, quibus actu non adest rationis usus, Eucharistia, etiam in vitæ periculo, secundum hodiernam Ecclesiæ disciplinam conferri non debet. » D'ailleurs nous avouons volontiers que, parmi les théologiens qui tiennent l'opinion commune, il en est quelques-uns qui montrent une certaine hésitation. Nous ne citerons que le grave Sylvius, l. c. : « Beati Thomæ sententia *probabilis* est, si antequam in insaniam incide-

rint, expresse vel implicite illud petierint, piam et religiosam animi voluntatem præ se ferendo, licere illis in fine vitæ sacramentum hoc ministrare, modo vomitionis vel alterius indignitatis et incommodi periculum nullum timeatur... Porro cum fere semper subsit periculum irreverentiæ, hinc Molanus... Emmanuel Sa.. et alii existimant non esse talibus dandam Eucharistiam, etiam in periculo mortis. Considerandum tamen *opinamur* verene subsit illud periculum. »

II.

Documents ecclésiastiques.

La pratique de donner le saint Viatique aux personnes actuellement privées de l'usage de la raison, a non-seulement pour elle l'autorité des théologiens, mais elle s'appuie encore sur des documents ecclésiastiques de la plus haute gravité.

Et d'abord le soixante-seizième canon du quatrième concile de Carthage, tenu en 398, est tout à fait formel : « Is qui pœnitentiam in infirmitate petit, si casu, dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuit, *vel in phrenesim versus fuerit*, donent testimonium qui audierint, et accipiat pœnitentiam ; *et si continuo credatur moriturus, infundatur ori ejus Eucharistia.* » Le premier concile d'Orange, célébré en 441, recommanda, dans son dix-huitième canon, la même chose d'une manière implicite et générale : « Amentibus, *quæcumque sunt pietatis*, conferenda sunt. » C'est encore ce qui est supposé dans le chapitre XI du onzième concile de Tolède, qui eut lieu en 675 : « Similiter, nec illos cujusquam punitionis censura redarguet, qui talia tempore infantiæ faciunt, aut in qualibet mentis alienatione positi, quid fecerint ignorare videntur. » Il est à remarquer que ce onzième concile de Tolède a été

déclaré authentique par le pape Innocent III, dans sa lettre à Pierre de Compostelle : « Per undecimum quoque Toletanum concilium, quod constat authenticum... » Reg. lib. II, 133, apud Migne, tom. CCXIV, col. 682.

Le canon précité du concile de Carthage a été inséré dans le *Décret* de Gratien, 2 p., caus. 26, q. 6, c. *Is qui*. Sans doute cela ne suffit pas pour lui donner une valeur légale plus grande que celle qu'il a par lui-même ; on ne peut nier cependant qu'à ce titre il n'ait constitué, pendant plusieurs siècles, une règle de conduite pour toute l'Église d'Occident ; ce qui explique l'importance que les écrivains ecclésiastiques lui ont constamment accordée.

C'est sur ce canon du concile de Carthage que s'est notamment appuyé le *Catéchisme romain*, pour enseigner qu'on peut donner le saint Viatique dans le cas qui nous occupe. Voici ce que nous lisons, p. 2, c. IV, de *Sacr. Euch.*, n. 69 : « Amentibus præterea, qui tunc a pietatis sensu alieni sunt, sacramenta dare minime oportet ; quamvis, si antequam in insaniam inciderint, piam et religiosam animi voluntatem præ se tulerint, licebit eis in fine vitæ ex concilii Carthaginensis decreto, Eucharistiam administrare, modo vomitionis vel alterius indignitatis et incommodi periculum nullum timendum sit. » Nous admettons volontiers que le *Catéchisme* ne peut être regardé comme un symbole de la foi catholique, et qu'il n'a jamais été formellement sanctionné par l'Église ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il jouit d'une autorité tout à fait exceptionnelle, puisqu'il a été composé sur l'ordre du concile de Trente par une commission de savants théologiens, revu, corrigé, châtié par d'autres théologiens, sous la présidence d'un illustre cardinal, approuvé et publié par S. Pie V, recommandé par un grand nombre de Papes, reçu et

imposé au clergé par plus de vingt synodes provinciaux. Voir Mœhler, intr. à la Symbolique.

Le savant évêque de Maurienne, Mgr Rosset, estime que le *Rituel romain* semble favorable à la pratique de refuser le saint Viatique à ceux qui sont actuellement privés de l'usage de la raison : « Huic praxi », dit-il, « sat favere videtur Rituale Romanum, dum ponit expresse exceptionem, pro amentibus qui habent lucida intervalla et devotionem ostendunt, nihil dicens de aliis. » Le vénérable auteur n'a peut-être pas remarqué qu'à l'endroit cité par lui, le Rituel parle de la communion des personnes bien portantes : « Fideles omnes ad sacram communionem *admittendi sunt*... Amentibus communicare non licet... » Mais un peu plus loin, lorsqu'il s'occupe en particulier de la communion des malades, il s'exprime d'une manière différente : « Curandum est, ne iis tribuatur à quibus ob *phrenesim*, sive ob assiduam tussim, aliumve similem morbum, aliqua indecentia cum injuria tanti sacramenti timeri potest. » D'où nous concluons que, d'après le Rituel romain, on peut donner à ces malheureux le saint Viatique, pourvu qu'aucune irrévérence ne soit à craindre.

Quant aux Rituels particuliers, édités pendant les trois derniers siècles, un auteur peu suspect, L. Habert, affirme que la plupart ordonnent d'administrer le Viatique aux malades dont il est question. Nous n'avons pas eu le moyen de vérifier l'exactitude de cette affirmation; mais nous pouvons dire que le fameux Rituel d'Alet lui-même contient une prescription de ce genre. M. l'abbé Caruana cite en outre un passage des *Instructions* de saint Charles Borromée. Ne s'est-il pas mépris ? Les paroles qu'il attribue à saint Charles sont littéralement celles du Catéchisme romain ; mais nous les avons cherchées en vain dans les *Pastorum instructiones*. D'ailleurs Sylvius dans

ses *Notes* sur le ch. XII de la troisième partie, écrit ce qui suit : « Etsi sanctus Carolus nihil in hac sua pastorum instructione præscribat de modo sanctissimum Eucharistiæ sacramentum deferendi ad infirmos, quod eum ex ritualibus seu manualibus pastorum sufficienter notum supponat : rem tamen non inutilem facturum me existimavi, si nonnulla hic adnotarem. »

Enfin le concile provincial de Bénévent, célébré en 1693, par le cardinal Orsini, depuis Benoît XIII, a adopté, pour le cas qui nous occupe, la doctrine et les termes de saint Thomas, tit. XXXV, n. 12 : « Noverint parochi quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter : uno modo quia habent debilem usum rationis ; et quia tales possunt aliquam devotionem hujus sacramenti concipere, non est eis hoc sacramentum denegandum. Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt etc. » Et plus récemment le concile provincial d'Albi, tenu en 1850, a sanctionné la même pratique en ces termes : « Meminerint (parochi) omnibus in periculo mortis versantibus, esse administrandum (viaticum)... Similiter, quotiescumque fieri poterit absque periculo irreverentiæ, delirantibus et amentibus, de quibus prudenter judicabitur eos habuisse, dum ratione gauderent, præcepta adimplendi voluntatem. » (tit. v, dec. 7.)

III.

Arguments théologiques.

Les fondements théologiques de l'opinion qui permet ou exige l'administration du saint Viatique aux malades actuellement privés de l'usage de la raison, nous paraissent tout à fait sérieux.

D'abord, il serait difficile de nier que ces malades soient *capables* de recevoir le saint Sacrement avec

fruit. Sans doute une communion purement matérielle (comme serait celle d'une personne qui prendrait certaines espèces pensant qu'elles ne sont pas consacrées), ne servirait probablement de rien ; il faut chez l'adulte un acte de volonté ; car, comme le dit Suarez, « ad suavem Dei providentiam pertinet adultum non justificari nec gratiam illi augere sine ejus consensu. » (*De Sacr.*, disp. XIV, s. 2.) Sous ce rapport M. l'abbé Caruana nous semble exposer les principes d'une manière incomplète, lorsqu'il affirme que la seule disposition à la communion fructueuse est l'état de grâce, et le seul obstacle, l'affection au péché mortel, (ou mieux la *conscience* du péché mortel) (1) ; il aurait dû faire une distinction entre l'enfant et l'adulte. Une intention est donc nécessaire chez celui-ci ; mais, d'après la doctrine commune des théologiens, cette intention ne doit pas être actuelle ni virtuelle ; il suffit qu'elle soit générale et habituelle. Or une telle intention peut être supposée chez les aliénés, qui, lorsqu'ils jouissaient de l'usage de la raison, ont connu et pratiqué leurs devoirs religieux. Le cardinal de Lugo explique la chose avec sa clarté ordinaire. « Qui christianus est, et vult in Ecclesia catholica vivere et mori, *vult* etiam ejus sacramentis debito tempore juvari, quam voluntatem Ecclesia præsumit de omnibus qui signa pœnitentiæ suo tempore exhibuerunt.... Objici potest : si ad valorem extremæ unctionis et aliorum similium sacramentorum sufficit voluntas illa generalis qua ex vi professionis christianæ censetur aliquis velle recipere sacramenta, ergo eadem sufficit ad Eucharistiam suscipien-

(1) « La natura del sacramento dell'Eucaristia infatti null'altro richiede, che lo stato della grazia santificante : ove questo si ha, se ne receve l'aumento ogni qual volta la si riceve. Essa infatti e cibo dell'anima, et percio per produrre i suoi effetti, principale fra i quali è l'aumento della vita spirituale ossia della grazia, basta che l'anima non sia morta, cioè che non sia in peccato mortale... Ora l'ostacolo è solo il peccato, o come altri spiegano meglio, l'affetto al peccato. » pag. 6-8.

dam cum fructu, atque adeo si aliquo casu comedat hostiam consecratam, nesciens esse consecratam, sed putans esse panem communem, recipiet tamen fructum sacramenti, propter voluntatem illam generalem antecedentem. Respondeo sufficere quidem illam voluntatem generalem, sicut ad extremam unctionem, sic ad Eucharistiam in mortis articulo cum fructu suscipiendam ; et ita de facto datur iis qui, vi morbi subito correpti, rationis usum amiserunt, quando id absque irreverentiæ periculo fieri potest, atque etiam amentibus in eodem articulo, quando antea rationis usum aliquando habuerunt, et non constat eos esse in statu peccati ; negamus tamen, quando casu aliquis comedat hostiam consecratam pro pane communi, accipere eum effectum sacramenti.... Ratio videtur esse quod homo christianus ex vi illius voluntatis vult quidem sumere sacramenta more christiano, quando scilicet debito tempore christianis dari solent ; atque ideo habuit jam voluntatem accipiendi extremam unctionem et Eucharistiam in mortis articulo ; ille autem alius nunquam habuit voluntatem suscipiendi sacramentum quando comederet more communi cibos profanos ; atque ideo illa susceptio Eucharistiæ, ut talis, non est ei ullo modo voluntaria aut volita, ideo non causat effectum sacramentalem. » (*De Sacr. in gen.* disp. IX, n. 122, 126.) Ceci explique pourquoi tous les théologiens, à la suite de saint Thomas et du *Catéchisme romain*, expriment toujours leur sentiment avec cette restriction : « Si prius quando erant compotes suæ mentis, apparuit in eis devotio hujus sacramenti... si antequam in insaniam inciderunt piam et religiosam animi voluntatem præ se tulerint. »

Si donc les malades dont il s'agit sont *capables* de recevoir la communion avec fruit, si de plus on les en suppose *dignes*, et enfin si leur état ne fait craindre aucune irrévérence particulière, il s'ensuit qu'il y a obli-

gation de leur administrer le S. Viatique : obligation de *charité* d'abord, car au moment où ils vont paraître devant le souverain Juge, la communion est pour eux un bienfait inappréciable, qu'il serait cruel de leur refuser ; obligation de *justice* même, car tous les fidèles ont au Viatique un droit dont ils ne peuvent être privés sans raison suffisante; c'est la pensée de Suarez, l. c. : « Ægrotans habet jus ad hoc sacramentum, et immerito illo privatur. » On pourrait peut-être ajouter qu'il y a pour eux un *devoir*, dont ils sont dispensés, il est vrai, à cause de leur état, mais à l'accomplissement duquel, ceux qui en ont la charge sont tenus de concourir : tel est le raisonnement de Suarez, reproduit par le cardinal Gousset, tom. 2, n. 232, et adopté par Gury : « Les malades qui ont perdu l'usage de la raison, sont-ils dispensés de la communion ? Ils en sont dispensés parce qu'ils ne sont plus moralement capables d'observer aucune loi ; mais un curé n'est pas dispensé pour cela de l'obligation de leur administrer le Viatique, s'ils s'y sont préparés, à moins qu'il n'y ait à craindre quelque accident. Les sacrements opèrent par eux-mêmes, *ex opere operato*, dans ceux qui ayant désiré de les recevoir, ont perdu depuis l'usage des facultés intellectuelles. Dans le doute si le malade peut prendre la sainte hostie, on doit essayer s'il peut avaler quelque chose ; et si, après cet essai, on conserve quelque inquiétude, on ne doit pas lui donner la communion. » Enfin les graves recommandations du concile provincial d'Auch, c. 83, nous semblent de nature à confirmer ce que nous venons dire ici : « *Nunquam magis urget communionis præceptum, nec ea magis indiget homo*, quam in proximo mortis periculo. Ideo caveant sacerdotes ne quisquam, *quantum fieri poterit*, temporali vita discedat, nisi corpore Christi refectus. Nullus *sufficienter dispositus* hoc sacratissimo viatico privetur. »

Presque tous les théologiens allèguent encore une autre raison pour démontrer qu'il faut donner le Viatique aux malades privés de l'usage de la raison ; c'est que la communion est non-seulement très-utile, mais peut être *nécessaire* à leur salut éternel. Voici comment s'exprime Laymann l. c. : « Accedit fieri potuisse quod in peccato mortali, quod vel ignorabant vel de quo imperfecte contriti erant, cum proposito confitendi in amentiam inciderint : quo casu per susceptionem S. Eucharistiæ, justificari atque salvari poterunt. » Saint Alphonse parle à peu près de la même manière : « Huic Eucharistia adhuc necessaria esse potest, nempe si incidisset in amentiam existens in peccato mortali, de quo solum attritus fuerit. » Malgré toute la déférence que nous avons pour les maîtres de la science théologique, nous ne pouvons accorder une grande valeur à l'argument qu'ils donnent ici. D'abord, il n'est point certain que l'Eucharistie confère la grâce première et remette le péché mortel ; on peut lire là-dessus Lugo, *de Euch.*, disp. 12, s. 1. En tout cas, pour que cet effet soit produit, l'attrition ne suffit pas toujours ; il faut que celui qui communie n'ait pas la conscience du péché mortel, soit parce qu'il l'a oublié, soit parce qu'il pense en avoir déjà été absous ; par conséquent les malades, dont nous nous occupons, ne pourraient être justifiés par le Viatique, que si, lorsqu'ils sont tombés en démence, ils s'étaient crus de bonne foi en état de grâce. Enfin, il y a pour ces malheureux un moyen de justification plus facile et plur sûr : c'est le sacrement d'Extrême-Onction, qui peut toujours s'administrer sans irrévérence et dont l'efficacité pour remettre le péché mortel est plus certaine que celle de l'Eucharistie. C'est pourquoi l'argument de *nécessité* ne nous semble pouvoir être invoqué que pour le cas extrêmement rare où, à cause de l'absence d'un

prêtre, l'Extrême-Onction ne pourrait être administrée, tandis qu'un diacre présent pourrait donner le saint Viatique.

IV.

Pratique.

Avouons-le cependant : si la doctrine qui demande l'administration du S. Viatique aux malades privés de l'usage de la raison peut se prévaloir des meilleurs arguments théologiques, des décrets des conciles et de l'autorité des théologiens, elle n'a malheureusement pas la sanction d'une pratique universelle.

M. l'abbé Caruana nous apprend qu'à Malte et dans quelques autres diocèses il est d'usage de ne *jamais* donner le S. Viatique à ces malades. Mgr Rosset l. c. n. 739, constate la même chose pour la Savoie. Bouvier, l. c. s'exprime ainsi : « Usus receptus est ut communio hujusmodi amentibus etiam periclitantibus non tribuatur, nisi aliqua rationis exhibeant signa. Hanc praxim tradit D. de la Luzerne, Inst. sur le Rituel. » Il faut ajouter que cet usage a été confirmé par les statuts synodaux d'un certain nombre d'églises, et prescrit dans quelques anciens Rituels, comme ceux de Strasbourg, de Blois, de Rouen, etc. Voir Collet, l. c.

Nous comprenons sans peine comment un tel usage s est introduit, et comment il a pu être approuvé par certaines autorités ecclésiastiques. D'un côté il n'est pas toujours facile de savoir si le malade, étant donnée sa vie passée, est digne de recevoir la sainte communion ; d'un autre côté, il y a souvent péril d'indécence, et de plus il n'est pas aisé de constater, même au moyen des expériences que l'on suggère, si, dans un cas donné, ce péril existe, oui ou non. On a donc cru couper court à toutes les

difficultés en prenant une règle générale et en refusant la sainte communion *indistinctement* à tous les malades qui sont privés de l'usage de la raison.

Certes, après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il nous est impossible de justifier cette coutume : elle est trop absolue. M. l'abbé Caruana p. 9 et 10 n'hésite pas à la déclarer abusive et pernicieuse (1). Pour nous, nous n'oserions pas aller aussi loin ; nous savons trop combien il est difficile de déterminer si une coutume est raisonnable ou non. D'ailleurs nous ne pouvons pas oublier le grave avertissement que Reiffenstuel nous donne en ces termes: « Num hæc vel illa consuetudo in specie, censenda sit irrationabilis necne, pendet a pluribus particularibus circumstantiis ; et quod ex una parte videtur rationabile, ex altera quandoque deprehenditur perniciosum, atque irrationabile, *quod proinde ad ordinarios judices vel superiores magistratus examinare spectabit....* Aliis vero consultum sit, attendant ne impingant in illud Philosophi: « *Ad pauca respicientes facile enuntiant.* » (Lib. I, tit. IV, de consuetudine, § 3, n. 87.) Ce qui nous porte surtout à être, dans cette question, moins affirmatif que l'abbé Caruana, c'est, outre la réserve que nous avons remarquée à ce sujet chez les théologiens, la manière dont Benoît XIV s'exprime sur une coutume à peu près semblable à celle que nous discutons : « An concedenda vel deneganda sit communio Corporis Christi, *iis qui ob grave delictum ultimo supplicio damnati sunt ?* De hac quæstione fuse egimus in nostro tractatu de sacrificio Missæ, sect. 2, § 175, ubi indicatis variis locorum consuetudi-

(1) « Se è vero quanto ho detto finora, e quanto dirò più giù, che vale addurre in contrario la consuetudine di alcune diocesi particolari ? Tale consuetudine sarebbe di quelle, delle quali le Romane Congregazioni sogliono pronunziare : *Consuetudo declaratur abusus.* Mi pare inutile aggiungere altro. » pag. 9.

nibus, *eam sequendam esse insinuavimus, quæ in unoquoque loco respective obtinere dignoscitur;* tametsi innuere non omisimus Christianæ pietati magis conforme, ut vivifici sacramenti participatio iis etiam qui ob grave delictum sententia capitali damnati sunt, petentibus et alioquin recte dispositis, non denegetur. » (De Synodo, lib. VIII, c. XI, n. 3.)

Quant aux statuts synodaux de quelques diocèses, l'abbé Caruana est d'avis qu'il ne faut pas s'en préoccuper beaucoup, vu qu'il s'agit d'une matière réservée exclusivement aux conciles généraux et au Souverain-Pontife (1). Nous ne pensons pas que cette manière de voir soit tout à fait juste ; les deux conciles provinciaux de Bénévent et d'Albi ont légiféré sur la matière, ainsi que nous l'avons rapporté, et néanmoins ils ont été approuvés par le Saint-Siége. Du reste, Benoît XIV lui-même, à l'autorité duquel l'abbé Caruana s'en réfère, reconnaît explicitement la compétence des évêques dans les choses de ce genre. Voici, par exemple, comment il s'exprime, l. c., n. 4 : « Quoniam vero deinceps super hac materia (de communione peccatoribus deneganda) gravissimæ in quibusdam regionibus agitatæ sunt controversiæ, haud inopportunum duximus, quosdam hic veluti canones a præstantioribus theologis prolatos atque receptos inserere, quos præ oculis habere poterunt episcopi, si forte, pro recto diœcesium suarum regimine, necessarium putaverint regulas in hoc rerum genere sequendas synodali constitutione præscribere. »

(1) « Quanto poi agli statuti synodali di alcune diocesi, specialmente di Francia, altri, seguendo le regole stabilite dal sapientissimo Pontefice Benedetto XIV nell' aurea Opera *de Synod. diœces.*, potrebbe per avventura mettere in forse la competenza loro a fare leggi su simili materie, sulle quali solo i concilii generali o il Romano Pontefice possono statuire et legislare. » pag. 10.

Conclusion.

Pour terminer nous transcrirons la conclusion de Mgr Rosset, à laquelle nous adhérons pleinement : « Praxis apud nos recepta mihi videtur *rigida,* quia in quibusdam casibus sacerdos potest prudenter judicare, non esse periculum irreverentiæ ; quod et aliunde ipse potest explorare, porrigendo scilicet prius hostiam non consecratam : atque si experimento constet, ægrotantem deglutire illam sicut et alimenta quæ in os introducuntur, prudenter ipsi dispensaret Eucharistiam. Aliunde in articulo mortis non requiritur tanta certitudo vel etiam probabilitas, sicut in communione benevalentium ; ideo etsi aliqua irreverentiæ formido superesset, nihilominus posset ministrari; tunc enim irreverentia cohonestaretur per necessitatem. »

Dr Th. Bouquillon,
Prof. à l'Université catholique de Lille.

TRAITÉ DE LA FOI.

—

Quatrième article.

—

§ 2. — *Explication du rapport de la science naturelle avec la Foi.*

I. La question qui va nous occuper est intitulée souvent : *Rapport de la Philosophie avec la Théologie*. Comme le rapport de ces deux sciences dépend du rapport de la raison avec la foi, l'expression citée présente un sens juste. Il nous semble néanmoins plus exact et plus prudent de poser la question ainsi ; quel est le rapport de la *raison* et de la *science* humaines avec *la foi* et l'*autorité* qui la représente ? Car ce qui s'affirme de la philosophie doit s'affirmer de toute science, de la raison et de ses connaissances naturelles. D'autre part il n'est pas question de déterminer le rapport de la raison avec la théologie, mais avec la foi et l'autorité ecclésiastique.

Car la vérité absolue et la suprématie sur toute connaissance humaine n'appartiennent qu'à l'autorité infaillible, et à la foi. La Théologie, considérée comme science (1) peut se tromper, et il n'y a pas de théologien, possédant le privilège de l'infaillibilité. La Théologie même comme science l'emporte sur la philosophie dont elle constitue la boussole, mais elle n'est pas une norme infaillible de vérité, comme la foi divine, et l'autorité infaillible de l'Église.

II. L'homme est par sa nature apte, destiné et auto-

(1) Il en est autrement du consentement unanime des Théologiens, considéré comme témoin de la tradition divine.

risé à connaître la vérité naturelle. Loin de supprimer ou de limiter cette aptitude, cette destination, cette autorisation, la révélation et la foi les confirment et les ennoblissent (1).

Dieu a ajouté à la révélation naturelle du monde créé la révélation surnaturelle, confiée à l'Église ; il a ajouté à la lumière de la raison, une source infaillible de vérités, la lumière de la foi. Mais ces bienfaits de Dieu ne peuvent déroger aux facultés ni aux droits de la nature ; au contraire ils guérissent ses blessures, et suppléent à ses défauts.

Il en résulte, que la raison humaine même chrétienne conserve l'aptitude, le droit et la liberté complète de rechercher toutes les verités qui lui sont accessibles, de les affirmer avec certitude, de se procurer la science la plus complète possible de la vérité naturelle. La révélation et l'Église n'entravent en rien les efforts de la raison naturelle la plus développée, au contraire elles les encouragent et les favorisent de toutes manières (2).

La connaissance de toute vérité est comme la vérité elle-même un bien, l'ignorance est un défaut, un mal. *Per accidens*, à la suite d'un désordre, la science peut devenir nuisible, lorsqu'on néglige des connaissance né-

(1) En donnant à l'homme la suprématie sur toutes les créatures, Dieu confirme le pouvoir de l'homme d'assujetir toutes les créatures à son intelligence. L'Ecriture-Sainte fait l'éloge de la science surnaturelle, et *naturelle* de Salomon. Sap. VII. 15. Elle parle avec éloges de la science naturelle de Moïse, Act. VII. 22. La révélation enseigne l'aptitude et le devoir de la raison, de s'élever à la connaissance de Dieu et de la loi morale. Les Pères et l'Eglise ont toujours encouragé l'étude des sciences naturelles; ce qu'ils blâment c'est l'abus de la science, l'orgueil et les erreurs qu'il produit.

(2) V. le Conc. du Vatican. *Constit. de fide*, cap. IV, alin. 4. Eruditio artium, dit S. Augustin, liberalium, modesta sane et succincta, et alacriores et perseverantiores, et comptiores exhibet amatores amplectendæ veritatis ut et ardentius appetant, et constantius insequantur, et inhæreant dulcius. *C. Academ.* 3, 18.

cessaires et importantes pour s'attacher à des questions oiseuses ; ou lorsqu'en appliquant mal la science, on aboutit à des erreurs. Mais en elle-même toute vraie connaissance contribue à la perfection de l'individu et de la société, elle concourt à glorifier Dieu tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, et à favoriser les intérêts de la foi.

La loi de la foi n'interdit pas à l'homme l'usage légitime de ses forces naturelles, elle lui interdit seulement l'abus, également contraire aux lois de la raison. Nous distinguons un triple abus, dont la raison peut se rendre coupable en s'occupant de vérites révélées.

1. Le premier abus est celui du Rationalisme, repoussant l'existence de la révélation et de la foi. Ce système ne répugne pas moins à la foi qu'à la raison, capable de démontrer la possibilité, l'utilité, la nécessité morale, l'existence et la crédibilité de la révélation.

2. Le second abus consiste dans la prétention de la raison de ramener les vérités surnaturelles à l'ordre naturel. C'est ce qu'elle fait lorsqu'elle prétend comprendre et contrôler les mystères du christianisme à la lumière des principes naturels. La foi doit évidemment condamner cet empiétement de la raison sur son domaine, mais la raison aussi doit condamner sa folle prétention. Qu'y a-t-il de plus absurde, que de vouloir dépasser les limites de sa faculté, et de vouloir comprendre par les forces de la nature, ce qui les dépasse infiniment ? Est-il étonnant que les efforts faits dans ce sens aboutissent à des erreurs non moins opposées à la foi qu'à la science ? Lorsque la foi et l'Église interdisent à la science humaine de dépasser ses limites, et d'empiéter sur le terrain de la vérité surnaturelle, elles portent une loi, que la raison et la véritable science portent

elles-mêmes. Mais que faire dans le cas d'une collision, lorsque la raison en déterminant ses limites ne s'accorde pas avec la foi et l'autorité ecclésiastique?

Il faut nier la possibilité de l'hypothèse ; la raison elle-même s'harmonise parfaitement avec la foi dans la détermination de ses limites ; mais il arrive que des hommes aveuglés par l'erreur dépassent ces limites objectives. La foi au contraire basée sur l'autorité infaillible de l'Église, ne pouvant déclarer surnaturelle une vérité qui ne l'est pas, ne peut jamais se tromper sur la compétence légitime de la raison.

3. Le troisième abus consiste à autoriser la raison à maintenir comme vraies ses conclusions, même lorsqu'elles contredisent une vérité révélée, attestée comme telle par l'Église infaillible (1).

Cette erreur condamnée par l'Église comme une hérésie, mérite une considération particulière.

Si l'on prétend que la science a le droit de maintenir comme vraies et certaines ses conclusions quoiqu'opposées à une doctrine révélée, on est forcé d'admettre de deux choses l'une : ou bien, il faut penser avec Pomponace qu'une chose scientifiquement démontrée peut être fausse en théologie ; ou bien il faut avouer qu'une doctrine de foi opposée à un résultat scientifique est fausse ; ce qui revient à nier totalement la foi et l'infaillibilité de l'Église. Frohschammer, qui de nos jours a voulu défendre cette erreur (2), est arrivé à cette dernière conséquence. Dans ses derniers ouvrages il professe le rationalisme le plus absolu, car il prétend que le sens des vérités révélées dépend des progrès de la

(1) V. le Conc. du Vatican. *Decret. de fide*, c. 4.

(2) Dans sa Lettre à l'Archevêque de Munich du 11 déc. 1862, Pie IX condamne la théorie soutenue par Frohschammer dans son *Introd. à la Philos.*; et *La Liberté de la science.*

science, et particulièrement des sciences naturelles (1); assertion que l'Église a condamnée comme hérétique (2).

III. Pour prévenir les malentendus, et écarter les objections, il importe de déterminer exactement le sens de la thèse dogmatique : toute proposition de la science humaine contraire à la foi, ou à une vérité catholique est nécessairement fausse et condamnable.

Cette thèse repose sur la vérité, que l'autorité divine, et par elle la foi ne peut se tromper, tandis que les sens et l'intelligence de l'homme, et par conséquent la science humaine peuvent errer. Nous en concluons que dans le cas d'une contradiction, l'erreur appartient à la science humaine.

Mais on répond que ce principe applicable aux *fidèles*, ne s'applique pas à *la science*. La science comme telle revendique l'indépendance de toute autorité; car dépendante d'une autorité, elle cesse d'être philosophie pour devenir théologie. Par conséquent, si le savant doit se soumettre à la foi, il le fera *comme chrétien*, jamais comme *philosophe*, *naturaliste* ou *historien*.

On propose la même objection sous une autre forme en disant, que si le *philosophe chrétien* doit respecter le dogme et les décisions de l'Église, il n'en est pas ainsi *de la philosophie*. Celle-ci a droit à une indépendance complète pour jouir de la liberté nécessaire à la dignité, à la vérité, et aux progrès de la science humaine. Aussi jamais l'Église ne doit empiéter sur cette liberté en condamnant ou en censurant des théories scientifiques. Les sciences peuvent se tromper, mais ce n'est pas à l'Église de corriger ces erreurs, c'est aux sciences

(1) V. ses ouvrages : « Le Christianisme et la science naturelle. » « Le droit des propres convictions. » Cf. Le *Catholique* de Mayence, 1869. V. II, p. 194.

(2) *Vatic. Const. de fide*, IV. Can. 3. Cf. *Syllab.*, prop. 5.

elles-mêmes, qui les corrigeront d'autant plus efficacement qu'elles jouiront d'une liberté plus illimitée (1).

L'objection mêle des idées *vraies* à des erreurs ; il est nécessaire de séparer les unes des autres.

En quel sens vrai et chrétien la philosophie est-elle indépendante ? La philosophie est indépendante en ce sens, qu'elle a ses sources de connaissances propres (la raison et l'expérience), qu'elle procède suivant sa méthode propre, et qu'elle n'admet que des doctrines conformes aux principes de la raison. La science catholique secondée par l'Église a toujours professé ces principes. Jamais la philosophie n'a admis comme vérité *philosophique* ce que la raison ne peut démontrer ; les sciences naturelles n'ont jamais admis comme résultats *scientifiques*, que les vérités prouvées par leurs principes propres. Les arguments théologiques ne peuvent dans les sciences naturelles remplacer les arguments philosophiques et physiques.

L'Église ne condamne pas moins (2) que la science profane la confusion de la science naturelle avec la foi, de la science naturelle avec la théologie surnaturelle.

Mais on dépasse les limites de la vérité lorqu'on conclut de cette indépendance *relative* à l'indépendance *absolue* de la science naturelle vis-à-vis de la foi ; lorsqu'on lui donne le droit de déclarer faux, ce que l'Église déclare vrai ou réciproquement ; lorsqu'on conteste à l'Église le droit et le devoir de défendre la vérité divine, par voie d'autorité, contre les attaques d'une science fausse.

L'autorité divine ne constitue pas une preuve philosophi-

(1) On peut voir la réfutation détaillée de ces erreurs dans les ouvrages de Kleutgen, Haffner, Becker, (*La liberté et le droit de la philosophie moderne*) et Clemens.

(2) Vatic. *Const. de Fide*, c. 4, alin. 4. Cf. Litt. Pii IX ad Archiep. Monac., 11 déc. 1862.

que, physique ou historique, mais elle fournit une preuve infaillible et par conséquent plus forte que toute preuve humaine ; la foi ne donne pas une science philosophique, mais elle donne une certitude absolue, infaillible, qui l'emporte sur toute conviction scientifique, toujours sujette à une erreur possible.

Voilà des principes qu'aucun savant *chrétien* ne peut révoquer en doute ; or ces principes objectifs et absolus, s'appliquent aussi à la *philosophie* et à la science *elle-même* (1). Il n'y a qu'*une* différence entre le savant non-croyant et le savant croyant. Pour le premier l'opposition à la vérité révélée peut être excusable, et l'est en réalité aussi longtemps que son infidélité est involontaire ; pour le dernier, cette excuse n'existe pas.

Si le philosophe infidèle peut affirmer sans faute une erreur scientifique, contraire à la révélation, il ne faut pas en inférer que la révélation interprétée par l'Église, ne fournisse pas la norme suprême et infaillible de la vérité, et que toute assertion contraire à cette règle ne soit pas une erreur *objective*.

Le savant infidèle de bonne foi se trompe *sans faute*, mais il se *trompe* : sa situation est fausse, celle du fidèle est la seule vraie, comme il résulte des principes de la foi, et des principes de la raison. Car Dieu peut donner une révélation ; s'il la donne, sa parole absolument vraie constitue la loi pour toute intelligence créée ; tout ce

(1) Nunquam enim, dit Pie IX dans la Lettre citée, non solum philosopho, verum etiam philosophiæ licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quæ divina revelatio, et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut judicium non suscipere, quod Ecclesiæ auctoritas de aliqua philosophiæ conclusione, quæ hucusque libera erat, proferre constituit.

S'il est question ici d'une contradiction entre la *philosophie* et la foi, il faut remarquer que le Pape prend le mot *philosophie* dans le sens de Frohschammer, c'est-à-dire pour signifier une opinion philosophique quelconque. Car la vraie philosophie ne peut jamais contredire réellement la foi. V. Kleutgen. Dern. volum., p. 864 et 866.

qui contredit la révélation est faux ; voilà des vérités évidentes à la raison.

L'existence de la révélation et de l'Eglise repose sur des motifs de crédibilité, qui (même abstraction faite de la certitude propre de la foi) l'emportent devant la raison sur les objections d'une fausse science. Par conséquent non-seulement la foi surnaturelle, mais aussi la raison naturelle demandent que nous admettions sans réserve la doctrine catholique, et que nous repoussions toute assertion contraire, même lorsque nous ne savons prouver complétement sa fausseté.

L'affirmation qu'il faut laisser à la science seule la faculté de corriger ses erreurs, et que de fait elle corrigera et guérira les blessures faites à la vérité ; cette affirmation contient une série de faussetés.

Il est faux et hérétique de contester le droit et le devoir de l'Eglise, de condamner des théories philosophiques ou scientifiques, contraires à la foi.

Il est faux et hérétique d'accorder au fidèle le pouvoir d'admettre une erreur contraire à la foi, jusqu'à ce qu'il en ait compris la réfutation scientifique (1).

Il est faux que la philosophie ou la science corrige ses erreurs sans le secours de la révélation. L'histoire du genre humain ne le prouve que trop. Que voyons-nous dans les annales de la philosophie ? Chaque erreur donne naissance ordinairement à des erreurs nouvelles ; la raison séparée de la foi arrive insensiblement à la négation de toutes les vérités fondamentales de l'ordre naturel ; ballottée entre l'idéalisme et le matérialisme, elle désespère bientôt de ses forces, et tombe dans les abîmes du scepticisme. Aussi la foi nous enseigne la nécessité morale de la révélation pour donner à tous les

(1) C'est l'erreur condamnée de Hermes, qui fait du *doute positif* le point de départ de la foi.

hommes une connaissance facile, certaine et pure des vérités religieuses et morales.

L'objection renferme néanmoins deux choses incontestables :

1. La réfutation *scientifique* des erreurs de la science appartient à la science. L'Église juge (1) suivant les principes de la révélation de la vérité ou fausseté de ces erreurs *pour autant qu'elles sont opposées à la foi.* La science doit se soumettre à ce jugement, parce qu'elle ne peut admettre une erreur condamnée par l'Eglise, ou repousser une vérité définie par l'Eglise.

Mais il appartient à la science de réfuter scientifiquement les erreurs de la science, d'en découvrir la source, et de démontrer par les principes scientifiques la vérité, établie par l'autorité divine de l'Eglise.

2. Il est encore vrai que la science lorsqu'elle étudie avec sincérité et sans préjugé arrive peu-à-peu à la vérité, et réfute ses propres erreurs, contraires à la foi. On voit très-souvent qu'elle détruit elle-même les objections qu'elle souleva jadis contre la révélation (2). Aussi l'Église, hors des cas, où l'intérêt de la foi demande une intervention immédiate, laisse à la science le temps et la liberté de corriger ses erreurs.

Nous prouverons dans le paragraphe suivant que la foi et l'Eglise loin d'empêcher la liberté et le progrès des sciences, les protègent et les favorisent.

(1) Il faut appliquer à la foi et à l'Eglise ce que S. Thomas dit de la Théologie : non pertinet ad eam, probare principia aliarum scientiarum sed solum judicare de eis. *S. Theol.* I, q. 1, a. 6, ad. 2.

(2) C'est l'opinion du cardinal Wiseman dans son introduction aux *Conférences sur les rapports de la science avec la révélation.* Dans ses premières origines la science soulève des objections contre la foi au grand plaisir des incrédules; dans ses développements ultérieurs elle écarte les objections dues à son état imparfait; enfin elle finit par les remplacer par des preuves en faveur de la religion.

§ 3. — *La foi dans ses rapports avec la liberté et les progrès de la science.*

La foi et l'autorité de l'Église loin de nuire à la liberté et au progrès de la science, les protégent et les favorisent efficacement.

I. Cette thèse consignée dans l'Écriture-Sainte, proclamée par l'Église (1) et par tous les Théologiens et philosophes chrétiens, s'attaque directement au Rationalisme incrédule, déclarant la foi incompatible avec la liberté, et les progrès de la science. Malheureusement les catholiques n'ont pas su échapper complétement à l'influence de cette erreur. De là des concessions faites à l'erreur et des théories plus ou moins contraires à la foi, au moyen desquelles on pensait la réconcilier avec la liberté de la science.

En face de ces erreurs il importe d'attirer l'attention sur ce fait évident que ce préjugé ne trouve pas son origine dans la science comme telle, mais dans l'hérésie, et dans l'incrédulité qui en est la fille légitime.

La plus ancienne et la plus répandue des hérésies, le Gnosticisme et le Manichéisme inscrivait sur son drapeau, la liberté de la science, promettait à ses partisans une science parfaite, indépendante de la foi catholique (2), et accusait l'Église de tyranniser les intelligences. Tous les hérétiques devaient suivre la même voie, seulement suivant leurs principes propres, ils fixaient les limites de la liberté d'une manière plus ou moins étendue.

Les anciennes hérésies conservaient ordinairement la foi à l'Écriture-Sainte, à la tradition et même à l'autorité

(1) *Vatic.* Decr. de fide, c. 4, alin. 4.

(2) Cf. Hergenroether, *Hist. de l'Eglise*, § 113. Non decipiunt, nisi cum scientiam, quam non exhibent, pollicentur. August. De divers. quæst., q. 68, n. 4.

infaillible de l'Église, mais elles tâchaient de justifier leurs opinions particulières par une fausse interprétation des sources de la foi, par la résistance à l'autorité légitime. Le Protestantisme au contraire rejette *en principe* la tradition, l'autorité doctrinale et judiciaire de l'Église, il déclare l'Écriture-Sainte la source unique de toute vérité, et son interprétation le droit de tout chrétien. La liberté de l'interprétation individuelle des saints livres, voilà d'après le Protestantisme le droit inaliénable de la liberté chrétienne, et la condition fondamentale de la vraie foi.

Ce principe protestant devait nécessairement aboutir au principe naturaliste et rationaliste de la liberté illimitée de la raison et de la science.

De même que le Protestantisme suppose que l'Écriture-Sainte abandonnée à l'interprétation subjective de l'individu est la seule source de la vérité révélée, et que la Tradition et l'autorité de l'Eglise n'ont aucune valeur, ainsi le Naturalisme ou le Rationalisme suppose qu'à côté de la raison et de ses facultés naturelles, il n'y a pas d'autre source et règle de la vérité. Il suppose que l'ordre surnaturel et l'autorité infaillible de l'Eglise sont des inventions humaines sans aucune base objective et historique. *Dans cette hypothèse* la révélation, l'Eglise et la foi se présentent comme des liens aveugles de la liberté intellectuelle et de la science, comme des obstacles entravant la marche du progrès, comme des ennemies de la raison, de la vérité et de la science (1). Mais l'hypothèse radicalement fausse, rend tous les corollaires qui

(3) Du temps de la Réforme, on prêchait au peuple profondément croyant, que l'Eglise avait faussé l'Evangile et corrompu les Sacrements. Dans les temps modernes où le peuple a perdu la foi, on tâche de lui faire accroire que l'Eglise menace la raison, la science, le progrès, les intérêts matériels. On comprend la perfidie des deux calomnies, surtout lorsqu'on les cache sous le masque du patriotisme, en déclarant l'Eglise l'ennemie de la patrie et de la liberté civile.

s'y rattachent également faux. Si au contraire on admet la révélation et l'Eglise, (dont l'existence divinement certifiée par la foi, est démontrée aussi par les motifs de crédibilité), il est évident à la raison que la foi et l'autorité de la révélation favorisent au suprême degré la liberté légitime de la science naturelle.

Avant de développer cette vérité nous faisons remarquer que nous ne discutons point ici la question de la *liberté extérieure juridique des opinions* (1). Nous ne discutons pas non plus la question de la *liberté naturelle de la volonté*, qui n'a qu'un rapport indirect avec la liberté de la raison et de la science.

II. La science en elle-même n'est pas un acte libre, elle s'impose nécessairement à l'intellect, qui ne peut pas ne pas affirmer ce, dont il connaît la vérité évidente. Elle se distingue par ce caractère de la foi qui implique une affirmation volontaire et libre. Néanmoins la science dépend de deux manières de la volonté libre : d'abord l'application ou la non-application de la faculté de connaître, la bonne ou la mauvaise application de la même faculté relève plus ou moins de la liberté ; ensuite dans l'absence d'une évidence forçant l'adhésion de l'intellect, la volonté peut pousser l'homme à affirmer avec certitude une vérité suffisamment connue.

La liberté de la raison et de la science, dont nous parlons ici, ne consiste pas dans la liberté d'affirmer ce qu'on veut affirmer, comme le libre arbitre consiste à pouvoir choisir ce qu'on veut. En d'autres termes : la liberté de la raison et de la science ne résulte pas de la liberté du choix entre la connaissance, entre la science

(1) Les questions du droit *extérieur* et de la vérité *intérieure* sont nécessairement connexes. Il est bon néanmoins de les distinguer pour prévenir des malentendus.

et l'ignorance; elle résulte encore moins du pouvoir d'affirmer le faux comme vrai.

La véritable liberté de la raison et de la science suppose l'absence des obstacles, qui empêchent la raison dans la recherche de la vérité, et dans l'affirmation de la vérité connue.

De même que la liberté *morale* consiste à vouloir sans obstacle le bien, et que la liberté *juridique* consiste à exercer sans obstacle ses droits, ainsi la liberté naturelle de l'intelligence consiste à déployer sans obstacle ses forces dans la recherche et la connaissance de la vérité.

La liberté de tout être consiste à ne pas être empêché dans sa marche vers la fin, que Dieu lui a assignée. Or de même que le bien est la fin de la volonté, le vrai est la fin de l'intellect.

Nous en inférons que rien n'est préjudiciable à la liberté de la raison que ce qui l'empêche de rechercher, et de connaître la vérité.

Voici donc le sens de la question : *le devoir* de croire la vérité révélée et proposée infailliblement par l'Eglise est-il incompatible avec la liberté de la raison? *La foi elle-même*, l'adhésion volontaire à la vérité révélée est-elle un obstacle à la liberté de la raison? ou enfin *le devoir* de repousser toute proposition contraire à la foi, empêche-t-il la raison dans la recherche et la connaissance de la vérité?

En supposant la vérité de la révélation, la réponse à ces questions ne souffre pas de doute. De même que le devoir de faire le bien, et d'éviter le mal ne supprime pas la liberté morale, le devoir d'affirmer le vrai, et de rejeter le faux ne peut diminuer la liberté intellectuelle.

Il sera utile néanmoins d'entrer en quelques détails pour résoudre plus facilement les objections, que la thèse a rencontrées.

1. La révélation, l'autorité de l'Église et la foi seraient fatales à la liberté de la raison, si elles lui interdisaient la recherche des *vérités naturelles*, ou l'empêchaient de quelque manière dans ses spéculations. Or tel n'est pas le cas, car le contraire est vrai. La révélation et l'Eglise enseignent que toutes les vérités naturelles appartiennent au domaine de la raison humaine, elles enseignent son aptitude et son droit à les connaître, elles l'encouragent à se procurer une science parfaite de ces vérités. Qui ne voit pas que ces principes, loin d'être une entrave, constituent une autorisation et un encouragement pour la raison à marcher hardiment dans les voies de la science ?

Mais voici une objection. L'Église a beau recommander en théorie les forces de la raison humaine, de fait par ses dogmes et sa morale, elle entrave et étouffe de différentes manières les aspirations de la pensée scientifique.

Rappelons la doctrine de l'Église. Elle refuse à la raison humaine *la science absolue* que lui attribue le panthéisme ; elle lui refuse l'*intuition de l'essence divine* que lui octroie l'Ontologisme ; en présence des erreurs du rationalisme, elle déclare la raison non-seulement *faillible*, mais aussi *obscurcie* par le péché ; enfin elle soustrait à la philosophie le domaine du surnaturel, et surtout les mystères surnaturels. Or en agissant ainsi que fait l'Eglise ? elle ne fait que déterminer conformément à la vérité et à la nature des choses, les forces, les limites et les défauts de la science humaine, d'une manière que la raison elle-même doit approuver, si elle ne veut pas tomber dans les erreurs indiquées. Pour ce qui regarde les suites du péché originel, l'Église enseigne que la puissance physique de la raison est intacte, et qu'elle peut connaître physiquement même après le

péché toute vérité naturelle. Le dogme du péché originel ne diminue en rien les forces de la raison; elle peut essayer ses facultés sans rencontrer un obstacle dans ce dogme. L'histoire prouve qu'abandonnée à elle seule la raison tombe dans l'erreur, même touchant l'ordre naturel ; mais *ce fait*, constaté par l'expérience s'impose à tout homme sensé.

Nous concluons que la doctrine de l'Église sur les forces et les limites de la raison est conforme à la vérité, à la réalité et à la doctrine de la raison elle-même. Or une des conditions essentielles de la véritable science demande que la raison connaisse et observe les limites de ses forces et de son domaine propre.

Mais la foi en ouvrant par l'autorité une voie facile à la connaissance de la vérité, ne diminue-t-elle pas le besoin et le désir de la science? Surtout que l'Église en prêchant le mépris des choses terrestres, le bonheur des pauvres d'esprit etc., semble recommander l'ignorance (1).

La possession certaine de la vérité suprême délivre le chrétien de ces recherches inquiètes, dans lesquelles des esprits fourvoyés cherchent une compensation pour la foi perdue. Mais la foi, loin d'entraver le désir d'arriver à une connaissance parfaite de la vérité, le provoque, le fortifie et le guide suivant les principes dignes de l'homme. La foi fera servir la connaissance naturelle à la fin surnaturelle de l'homme, mais cette direction constitue un grand avantage pour la science, à moins qu'on ne place celle-ci avec les matérialistes exclusivement dans l'étude de la nature. Les résultats les plus brillants des sciences naturelles ne favorisent pas les progrès de l'esprit humain, si d'autre part les sciences

(1) C'est la même objection faite par les anciens païens, et reproduite par Rousseau. Les catholiques en cherchant dans le ciel leur véritable patrie, ne peuvent être de bons citoyens, ni de membres utiles à la société.

philosophiques délaissées manquent d'influence et de prestige. Les sciences mêmes naturelles demandent pour fleurir le soutien des principes supérieurs, elles tombent bien vite sous la pression de l'utilitarisme matérialiste.

Les vertus chrétiennes, qui le contestera? fournissent aux études scientifiques des motifs infiniment plus puissants que l'ambition, ou l'intérêt matériel.

2. La foi, par les devoirs qu'elle impose, pourrait nuire à la science, si elle limitait indirectement le domaine propre des recherches scientifiques, ou si elle portait atteinte à la perfection naturelle de la connaissance scientifique. Or, aucune de ces hypothèses ne se vérifie.

A. Le domaine propre des sciences naturelles n'est nullement entamé par la révélation et la foi. Les vérités religieuses et morales révélées par Dieu et confiées à l'Eglise, laissent intact le domaine immense des sciences naturelles. Les vérités accessibles à la raison, pour être l'objet immédiat ou médiat de la révélation et de l'autorité doctrinale de l'Église, ne cessent pas d'appartenir au domaine des sciences naturelles.

Enfin, la révélation des vérités *surnaturelles* ne peut limiter la sphère de la connaissance naturelle. Lorsque la révélation et l'Église interdisent à la raison naturelle de soumettre à ses principes les vérités surnaturelles, elles ne limitent pas la sphère de l'activité légitime des sciences, mais elles repoussent les usurpations d'un faux gnosticisme aussi funestes à la foi, qu'à la véritable science.

B. La foi avec ses devoirs ne porte aucune atteinte à la perfection spécifique de la connaissance scientifique, elle en respecte complétement l'indépendance et la liberté. L'Église repousse énergiquement toute confusion

de la foi et de la théologie avec la raison et la philosophie. Lorsqu'elle enseigne une vérité, elle ne demande pas à ses fidèles une science basée sur l'évidence, mais la foi appuyée sur l'autorité divine. Elle laisse aux sciences profanes le soin de donner des connaissances naturelles, elle demande même que chaque science procède suivant ses propres principes, et n'admette comme scientifiquement prouvé que ce qui résulte de ces principes.

Lorsque l'Église désire que la philosophie démontre aussi les vérités révélées accessibles à la raison, et réfute les erreurs contraires (1), elle ne désire pas que la philosophie emprunte ses arguments à la théologie, à la révélation, mais elle demande des arguments appuyés sur les principes de la raison, pour que la philosophie défende la foi contre les attaques d'une fausse science. Car cette défense n'a de valeur que dans l'hypothèse d'une philosophie indépendante (2). Nous avons vu et démontré que la foi surnaturelle et la science naturelle de la même vérité peuvent coexister dans le même sujet.

3. L'Église a le droit de condamner toute proposition contraire à la foi, et d'exiger des fidèles qu'ils la condamnent comme fausse. Ce droit ne blesse en rien l'indépendance et la liberté de la science.

Cette thèse a rencontré dans les temps modernes une foule d'adversaires et d'objections. Au fond néanmoins la question se présente d'une façon fort simple : l'homme

(1) *Lateran. V*, Bulla *Apost. Regiminis* Leonis X. Lettres de Pie IX du 11 déc. 1862, et du 21 déc. 1863.

(2) De ce que la philosophie doit servir la foi et la théologie, au lieu de conclure à une indépendance *relative*, on a conclu à tort à son indépendance *absolue*. La raison doit reconnaître la révélation divine comme le critère suprême de ses connaissances naturelles. Ce devoir ne l'empêche d'aucune manière de se servir de ses vérités évidentes, pour faire l'apologie de la foi, et expliquer autant que possible le sens des mystères révélés. Déduire de l'indépendance légitime de la raison sa dépendance absolue, c'est commettre le sophisme de ceux qui déduisent l'impuissance absolue de la raison dans l'ordre naturel de la nécessité *morale* de la révélation.

peut-il croire et rester raisonnable ? doit-il renoncer à la foi pour être raisonnable, ou renoncer à la raison et à la science pour conserver la foi?

Quiconque a la foi, croit que toutes les vérités qu'il admet, jouissent d'une vérité absolue et divine. Il renonce donc à la foi du moment qu'il admet comme vrai, ou seulement comme pouvant être vrai, ce qui contredit une vérité de foi (1). Admettre qu'on peut croire, et affirmer scientifiquement une assertion contraire à la foi, c'est faire injure à la foi et à la raison. Ici se vérifie comme ailleurs le mot : personne ne peut servir deux maîtres. Avoir la foi signifie, admettre comme vrai, à cause de l'autorité indivisible de Dieu, tout ce que la foi enseigne, et repousser comme faux tout ce qui la contredit. Si j'affirme comme vrai ce qui répugne à la foi, ou même si je pense que cela peut être vrai, je n'affirme plus la vérité de tout ce que la foi enseigne, ou au moins je doute de la vérité, c'est-à-dire, je ne crois plus ; car la foi reposant sur l'autorité divine implique une certitude suprême. Si la science exige d'affirmer ce qui contredit la foi, elle fait de l'incrédulité la condition essentielle de son existence et de sa liberté. Telle est l'opinion des incrédules modernes, que nous repoussons comme contraire à la raison et à la véritable science.

Car tout ce que la foi nous prescrit d'affirmer sur ses rapports avec la raison et la science, résulte en même temps des principes de la raison. En effet, la raison prouve que toute science humaine *peut* se tromper, qu'elle *se trompe* nécessairement lorsqu'elle contredit la vérité infaillible de la révélation, dont elle admet la divinité et par la foi, et à la suite des motifs évidents de

(1) *In concreto* la foi et la grâce peuvent persévérer si dans ces circonstances il y a *error invincibilis*. Mais il faut affirmer que tout doute volontaire touchant une vérité de foi constitue un grave péché, qui détruit la foi et la grâce.

crédibilité (1). Par conséquent la raison humaine nous oblige de rejeter telle erreur, comme scientifiquement fausse. Nous suivons ainsi un principe évident applicable à toutes les sciences, savoir : le certain doit être préféré au moins certain, et par suite la certitude absolue à une certitude relative ; ou ce qui revient au même : des vérités certaines restent debout devant des difficultés momentanément insolubles. Nous rencontrons ici l'objection suivante : la science doit renoncer à des conclusions contraires à des vérités certaines et inattaquables, mais à condition que ces vérités soient *scientifiquement* démontrées. Or, on ne peut exiger de la science qu'elle considère les vérités de foi comme plus certaines, que les résultats des recherches scientifiques ; au moins, on ne peut l'exiger *d'un infidèle*. Or, comme la science appartient aux croyants et aux infidèles, on lui appliquerait à tort le principe de la supériorité de la certitude de la foi, qui n'a de valeur que pour les croyants.

Il est vrai que ce principe ne s'applique pas en fait à l'infidèle. Mais pourquoi? peut-être parce qu'il manque de valeur scientifique et universelle? Nullement. Mais parce que l'infidèle ne l'admet pas par défaut de foi et de raison, et qu'il est impossible de disputer sans avoir un principe admis de part et d'autre (2).

Mais ne serait-il pas absurde de demander au croyant de se dépouiller de son critère infaillible qu'il possède à cause de l'ignorance de l'infidèle ? Il suffit de tolérer l'erreur de l'infidèle, et de se placer à son faux point de vue pour le guérir de son erreur, mais qui oserait prétendre que, par amour de l'infidèle, le fidèle doive renoncer à sa foi et devenir infidèle lui-même ?

(1) Nous ne disons pas que la certitude de la foi n'ait aucune valeur aux yeux de la science humaine; mais nous voulons mettre en lumière ici que l'obéissance de la foi se justifie aussi devant la raison par l'évidence des motifs de crédibilité.

(2) V. S. Thomas, *S. Theol.* I, q. 1, a. 8.

Le naturalisme, qui nie la possibilité et l'existence d'une révélation surnaturelle, loin d'être la science, n'est qu'une aberration de la science. La véritable science, quoique confinée dans les limites de la vérité naturelle, n'est pas infectée du naturalisme, c'est-à-dire elle ne nie pas la possibilité et l'existence de la révélation surnaturelle ; au contraire, elle les démontre par des preuves rationnelles. Elle n'exclut pas la foi, mais elle y conduit et reconnaît comme fondé en raison ce principe posé aussi par la foi, qu'une affirmation contraire à la révélation divine ne peut être scientifiquement ni vraie ni démontrée.

Nous en concluons que l'exigence de la foi de repousser tout ce qui la contredit est en même temps une exigence de la science elle-même, et ne peut blesser sa liberté. Comment d'ailleurs le devoir de repousser comme faux ce qui, suivant la foi et la raison, est indubitablement faux, comment ce devoir pourrait-il blesser la liberté de la science ? Est-ce par hasard la liberté de l'erreur (1) ou plutôt la liberté de la vérité ? Et l'erreur n'est-elle pas l'ennemie mortelle de la liberté ?

Mais, dit-on, par l'erreur on arrive à la vérité, par conséquent, ce qui limite la liberté de l'erreur limite la liberté de la vérité.

Le mot *errando discimus* n'est vrai que sous un seul rapport.

L'erreur ne peut contribuer à la recherche et à la connaissance du vrai que lorsqu'elle est reconnue et abandonnée (2). L'erreur prise pour la vérité, loin de favoriser la connaissance de la vérité, en constitue l'obstacle insurmontable et la plus grande ennemie (3). L'erreur,

(1) On peut appliquer ici la parole de S. Augustin : Quæ est pejor mors animæ quam libertas erroris ? ep. 105 (al. 166) ad Donatist. C. 1.

(2) Ainsi les péchés *remis et expiés* peuvent être l'occasion de grandes vertus.

(3) Comme le péché engendre le péché, l'erreur n'engendre que l'erreur.

comme erreur, ne produit aucun avantage, mais de grands dommages. *A l'occasion* de l'erreur on peut trouver des vérités et exercer ses forces intellectuelles, mais ces avantages ne découlent pas de l'erreur, qui finit par détruire peu à peu l'intellect lui-même. Le maître ne corrige pas immédiatement les erreurs de ses disciples pour leur donner l'occasion de les trouver par leur propre réflexion. Mais il ne peut les laisser définitivement dans l'erreur et leur faire prendre les faux résultats pour la vérité. Au contraire, il leur déclare que leurs résultats sont faux, et qu'ils n'ont qu'à reprendre le travail pour s'en convaincre. En agissant ainsi, le maître ne blesse pas la liberté de l'élève, au contraire, il le délivre de l'erreur et le met sur la voie de la vérité. De la même manière le Maître divin nous délivre de nos erreurs et nous met à même d'arriver, par de nouvelles études, à connaître la vérité, dont son autorité nous a donné une certitude infaillible.

La liberté de la recherche scientifique ne consiste pas à douter de toute vérité certaine ou à la repousser. La recherche et le doute ne sont légitimes qu'autant que la vérité n'est pas trouvée. Une vérité démontrée exclut le doute et la négation, parce qu'elle impose le devoir et la nécessité de l'admettre. L'examen des preuves ne peut avoir pour but d'établir la vérité, mais de nous rendre compte de sa certitude. C'est le procédé de la science sur son terrain, et sans lui tout progrès des sciences devient impossible. Il y a une foule de vérités irrévocablement établies par la science, dont le doute est contraire à la raison et à la morale (1). On n'examine plus les preuves de ces vérités que pour comprendre leur certitude établie depuis longtemps. De cette façon,

(1) Douter d'une vérité démontrée est contraire à la raison et à la morale, car le premier devoir de l'homme est de reconnaître la vérité. La foi et la raison nous interdisent de résister à la vérité connue.

la vérité prouvée et certaine limite le terrain des recherches. Mais au lieu d'empêcher le progrès scientifique, ce principe le réalise. De même la connaissance de la vérité qui s'impose à l'intellect ne nuit pas à la liberté de la science, mais la favorise. Plus la sphère s'élargit des vérités connues, plus celle du doute et de l'ignorance se rétrécit, et plus aussi la liberté de l'esprit gagne en extension et en intensité. Plus je connais des vérités certaines, plus j'acquiers des moyens pour perfectionner mes connaissances acquises. Les vérités déjà démontrées me servent de norme infaillible pour contrôler les résultats de mes nouvelles recherches.

Si ces principes s'appliquent aux vérités connues avec une certitude naturelle par la science humaine, ils s'appliquent à plus forte raison aux vérités, dont la foi nous donne une certitude surnaturelle. Ils s'appliquent même à la certitude naturelle et spontanée des vérités religieuses et morales de l'ordre naturel, prouvées par le bon sens, la conscience et la persuasion du genre humain (1). Telles sont l'existence de Dieu, la liberté humaine, l'objectivité de nos connaissances, qui constituent, même au point de vue naturel, une norme pour contrôler la vérité de toute spéculation philosophique ou scientifique. Une conclusion philosophique ou scientifique prétendant prouver que l'homme n'est pas libre est nécessairement fausse, parce que la certitude de la liberté l'emporte sur toute démonstration semblable.

La raison et la morale obligent tout homme à repousser une pareille démonstration, même s'il ne peut comprendre les illusions, les sophismes et les fausses hypo-

(1) Comme ces vérités fondamentales s'imposent par leur évidence à toute raison indépendamment de toute preuve scientifique, l'Ecriture-Sainte, les Pères et les Théologiens déclarent les athées et les idolâtres inexcusables, et condamnent tout doute positif dans cette matière comme déraisonnable et immoral. V. Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, p. 360.

thèses qui l'étayent. De cette façon, la liberté de la raison n'est pas asservie, mais délivrée des chaînes de l'erreur ; et celà est d'autant plus vrai que toute assertion contraire à la foi et à la vérité naturelle peut toujours être réfutée. Or, le bon sens et la foi surnaturelle fournissent la plus puissante impulsion pour entreprendre cette réfutation scientifique (1).

III. — Les considérations qui précèdent, en prouvant que la foi et l'Eglise n'empêchent en rien la raison dans ses recherches scientifiques, prouvent en même temps qu'elles lui fournissent un secours puissant et efficace. Mais nous préférons consacrer un paragraphe spécial à ce point important.

§ 4. — *Influence salutaire de la révélation et de l'Église sur la Science.*

Le Concile du Vatican décrit cette influence par ces paroles : « Et non-seulement la foi et la raison ne peu-« vent jamais être en désaccord, mais elles se prêtent « un mutuel secours ; la droite raison démontre les « fondements de la foi, et éclairée par sa lumière déve-« loppe la science des choses divines ; la foi délivre et « prémunit la raison des erreurs et l'enrichit de diver-« ses connaissances (2). »

Avant de développer ces propositions, il importe de remarquer que la double influence, (la positive et la négative) de la foi sur la science se prête un appui mutuel. Plus la raison se garde de l'erreur, plus elle trou-

(1) Sous ce rapport les objections de la fausse science contre les vérités naturelles et surnaturelles ont l'avantage de provoquer des recherches et des investigations. Cependant cet avantage n'appartient pas à l'erreur, mais plutôt à la foi et à la raison. Si ces deux puissances ne réagissaient pas, l'erreur produirait la décadence intellectuelle, et d'autant plus vite qu'elle rencontre moins de résistance.

(2) V. *Vatican.* Decr. *de Fide*, c. IV. cf. Litt. Encyc. Pii IX, 9 Nov. 1846.

ve de vérités nouvelles, et réciproquement plus elle avance dans le chemin de la vérité, plus elle s'écarte des routes de l'erreur. L'erreur met toujours obstacle à la connaissance de la vérité, et devient la source de nouvelles erreurs ; au contraire toute vérité sert de flambeau à la raison pour découvrir de nouvelles vérités. En conséquence moins nous connaissons de vérités, plus nous sommes exposés à nous tromper : au contraire plus notre connaissance augmente, plus nous sommes à l'abri des fausses opinions et des sophismes.

Nous ajoutons une seconde observation préliminaire. Le christianisme exerce une double influence salutaire sur la connaissance naturelle, l'une par sa *vérité*, et l'autre par *sa grâce*. La grâce produit un effet immédiat et médiat. Elle agit immédiatement sur l'intellect, qu'elle fortifie, soutient, illumine par sa lumière ; elle agit médiatement par la volonté en écartant les vices et les passions, en produisant des vertus favorables à la connaissance de la vérité (1). Nous ne parlons pas ici de cette action bienfaisante du christianisme sur le développement de la science naturelle. Car plusieurs des savants qui veulent émanciper complétement la science du joug de la révélation, admettent l'influence *morale* du christianisme sur les progrès de la science. Ici nous voulons considérer l'influence salutaire de la révélation et de l'Eglise définie par le Concile du Vatican : la foi délivre

(1) C'est un fait incontestable et incontesté que la volonté et les mœurs exercent une action prépondérante sur la connaissance théorique et pratique de la vérité, tant pour l'individu que pour les sociétés. Combien de fois une confession sincère en guérissant les blessures du cœur a-t-elle dissipé les doutes et les objections de l'esprit. La parole de l'Evangile : Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem ; erant enim eorum mala opera... (Joann. III, 19) a une application universelle. C'est la sympathie ou l'antipathie du cœur qui guide l'intelligence, lui dicte ses jugements, l'attache à la vérité ou en détourne ses regards. Sous ce rapport encore l'influence sanctificatrice du christianisme prête un puissant secours au progrès des sciences naturelles.

la raison des erreurs, et l'enrichit de diverses connaissances.

I. La première partie de la thèse a été expliquée et prouvée dans le paragraphe précédent. Toute erreur qui contredit la foi, contredit en même temps la raison et la science. Ainsi la révélation et l'Eglise ont délivré la raison des erreurs du paganisme, qu'elle reproduit chaque fois qu'elle refuse le secours de la lumière divine. L'histoire de la philosophie ancienne et moderne fournit une preuve irrécusable de la vérité de cette affirmation. La Dogmatique spéciale doit défendre tout dogme qui touche à une vérité naturelle contre les objections non-seulement de l'hérésie, mais aussi d'une fausse philosophie.

L'influence salutaire de la révélation se manifeste directement dans le domaine de la philosophie. L'Eglise a préservé la raison chrétienne, et la préserve encore des erreurs, qui vicient la métaphysique et la morale des anciens. Mais si l'on considère que toutes les sciences bon gré mal gré subissent l'influence de la philosophie, on avouera, que l'action préservatrice de la révélation embrasse toutes les branches du savoir humain.

II. Mais quelle est l'influence positive de la révélation sur la science ? de quelles connaissances enrichit-elle la raison ?

La vérité révélée ne se présente pas *comme telle* devant les sciences en réclamant l'adhésion au nom de Dieu. Car les sciences naturelles ne peuvent affirmer cette vérité, qu'en vertu d'une démonstration basée sur leurs propres principes (1). Mais il n'est pas moins vrai

(1) La philosophie ne peut enregistrer comme vérités philosophiques l'existence de Dieu, la création, la liberté humaine etc. qu'après avoir démontré ces vérités par des principes rationnels. La science naturelle n'admet comme vérités physiques que les résultats de l'expérience et de l'induction. L'histoire demande des démonstrations historiques des faits, qu'elle peut emprunter aussi à l'Ecriture sainte et à la Tradition, considérées simplement comme des sources dignes de foi.

que les connaissances empruntées par la raison à la foi favorisent puissamment son activité scientifique, et cette affirmation se rapporte non-seulement aux vérités accessibles à la raison, mais aussi aux mystères surnaturels.

A. La révélation des vérités naturelles était moralement nécessaire à cause des erreurs monstrueuses de la raison sur le terrain religieux et moral. La révélation ne fournit pas la connaissance et la démonstration *scientifiques* de ces vérités, mais qui dira qu'elle ne les facilite pas? Lorsque le maître renseigne ses élèves par voie d'autorité sur les vérités et les démonstrations d'une science, il leur fournit le moyen le plus facile et le plus sûr d'en acquérir la conviction scientifique. Aussi la philosophie chrétienne a donné des demonstrations de Dieu, de l'âme, de la loi naturelle, qu'on cherche en vain chez les philosophes de l'antiquité. En conséquence le philosophe chrétien ne *croit* pas seulement ces vérités fondamentales, il les *connaît* avec beaucoup plus de clarté et de sûreté que les philosophes païens. Ce qui plus est : plusieurs vérités évidentes à la raison (la création, les vérités fondamentales du droit naturel) inconnues ou à peine connues dans l'antiquité appartiennent maintenant comme un patrimoine commun à la philosophie chrétienne. On voit donc combien de connaissances diverses la raison doit à la révélation.

La foi nous donne une certitude complète de beaucoup de vérités naturelles, que la raison ne peut connaître qu'avec plus ou moins de probabilité. Or ces vérités ouvrent de nouveaux horizons à la raison, et deviennent la source des plus brillantes conquêtes scientifiques (1).

(1) Ainsi la propagation de l'espèce humaine d'un seul père est par elle-même une vérité naturelle, dont la science humaine nous fournit tout au plus une très-grande probabilité. Mais l'unité de l'espèce, certaine par la foi devient à son tour une lumière pour les sciences ethnographiques, lin-

Les branches du savoir humain, dont la révélation ne s'occupe ni directement, ni indirectement subissent l'action bienfaisante des grandes vérités chrétiennes. La révélation ne nous renseigne pas sur les principes de l'astronomie, de la physique etc. Néanmoins la philosophie chrétienne délivrée des erreurs du paganisme, la doctrine catholique sur Dieu et ses rapports avec le monde n'ont pas peu contribué à bannir de ces sciences de faux concepts, et à les mettre sur le chemin de la vérité. Le système de Copernic, loin de contredire la doctrine catholique, doit son origine au sentiment religieux de son auteur. Les efforts de Roger Bacon pour mettre en lumière la nécessité de l'expérience, de l'observation, de l'induction dans les sciences naturelles, s'harmonisent parfaitement avec l'esprit de la science catholique. La distinction exacte entre le suprasensible et le sensible exigée par le dogme catholique, et précisée avec tant de soins par la scolastique, ne peut que favoriser le progrès des sciences naturelles. Les scolastiques se trompent souvent en parlant en détail des forces et des phénomènes naturels, mais leurs principes philosophiques n'avancent rien qui contredise un principe certain des sciences naturelles.

Les mystères du christianisme fournissent la clef pour comprendre l'*histoire* de l'humanité. La connaissance de l'unité de l'espèce humaine, due à la révélation explique la possibilité d'une histoire *universelle ;* les vérités fondamentales de l'ordre religieux et moral, restituées dans leur pureté par le christianisme donnent la règle de tout jugement historique vrai. Nous devrions écrire un

guistiques, historiques, qui de leur côté ne laissent pas de confirmer les données de la foi.

L'existence des esprits purs, vérité par elle-même naturelle, n'a jamais été prouvée par la philosophie. Une fois admise grâce à la révélation, elle projette de nouvelles lumières sur plusieurs points importants de la philosophie.

volume pour donner une idée de l'influence du christianisme sur les sciences sociales et la civilisation (1).

B. Les vérités appartenant à l'ordre surnaturel et surtout les mystères, quoique soustraits à la sphère de la philosophie et des sciences naturelles, ne laissent pas d'y exercer de différentes manières une action bienfaisante et féconde.

Il y a des mystères ayant *des rapports* très-intimes avec des vérités naturelles. Leur révélation présente le même avantage que la révélation immédiate des vérités naturelles. La philosophie y puise des lumières très-utiles à l'étude des vérités de son domaine propre (2).

Par eux-mêmes aussi les mystères fournissent aux sciences naturelles un flambeau qui seul éclaire complétement certaines questions appartenant à l'ordre naturel.

Rappelons les principes. Le genre humain appelé par Dieu à une fin *surnaturelle*, doué en conséquence de dons surnaturels (perdus par le péché d'Adam) marche vers ses destinées sous la direction d'une providence *surnaturelle*. De fait et dans les intentions de Dieu la nature doit servir l'ordre surnaturel. Comment dès lors comprendre complétement l'homme, la société humaine et leur histoire, même au point de vue naturel, sans la lumière de la vérité surnaturelle? L'explication naturaliste des faits historiques présente non-seulement des lacunes, elle est fausse, c'est-à-dire contraire à la foi et à la réalité historique (3).

(1) V. Hettinger, *Apologie*, vol. II, sect. 2, conférences 19 et 20.

(2) Le mystère de la Ste Trinité renferme indirectement l'essence et les attributs de Dieu en tant que ces vérités sont intelligibles par la raison et révélées. Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation contiennent des renseignements sur les concepts rationnels de la nature et de la personne et sur leur rapport réciproque. L'Incarnation nous fournit des indications très-précises sur plusieurs points appartenant à l'anthropologie philosophique.

(3) La chute et la rédemption du genre humain, le christianisme et l'Eglise, voilà des vérités révélées qui sont en même temps des *faits* sans

Il y a donc des vérités surnaturelles nécessaires comme complément des sciences naturelles. On aurait tort de conclure de ce principe que ces dites vérités appartiennent au domaine de ces sciences ; au contraire celles-ci ont le devoir de les emprunter à la foi, ou à la théologie (1). La même chose se pratique dans l'ordre naturel, où les sciences subordonnées empruntent aux sciences supérieures les principes dont elles ont besoin (2).

III. Les considérations qui précèdent nous permettent de porter un jugement critique sur les assertions suivantes : Les sciences humaines doivent être traitées avec une liberté absolue et complétement indépendante des doctrines révélées, et des décisions de l'Église. Les assertions scientifiques même contraires à la doctrine révélée peuvent être admises comme vraies. La dignité, la vérité et le progrès des sciences et particulièrement de la philosophie demandent cette liberté absolue, cette indépendance complète.

Analysons ces propositions condamnées par l'Église (3).

1. Lorsqu'on affirme qu'une doctrine contraire à la

lesquels la science naturelle ne comprendra jamais parfaitement l'homme et son histoire. Aussi l'histoire, la sociologie, la pédagogie écrites au point de vue naturaliste présentent des systèmes contraires non-seulement à la foi, mais aussi à la science.

(1) L'historien considérant la chute de l'homme et sa réhabilitation comme des éléments essentiels de l'histoire de l'humanité, doit se garder de traiter le péché originel, l'Incarnation comme des vérités purement historiques, explicables par des principes naturels. Les sciences politiques et sociales doivent tenir compte de l'Eglise, mais il ne leur est pas permis de déterminer son essence, ses proprietés et ses droits d'après des théories arbitraires.

(2) Ainsi de l'aveu de tous, le physicien, le chimiste sont obligés d'emprunter aux mathématiques les formules dont ils ont besoin. De la même manière les sciences naturelles et historiques doivent emprunter à la philosophie les vérités métaphysiques et morales dont elles ont besoin. Or voilà ce que la *science moderne* ne reconnaît pas, elle préfère construire des systèmes arbitraires de métaphysique, que la saine raison réprouve et condamne.

(3) *Vatic.* Décr. *de Fide*, IV, can. 2, cf. *Syllab.* prop. 14.

foi, ou à une définition infaillible de l'Église, peut être tenue pour vraie, on affirme une hérésie (1). En soutenant cette impiété on nie la révélation et l'Église, on prétend que les dogmes sont faux (2) ou douteux (3), que la science humaine possède la vérité d'une manière infaillible, ou au moins plus certaine que la foi.

2. Ces mêmes propositions renferment une erreur, que nous ne qualifions pas d'hérésie formelle (4), mais que nous disons contraire à l'esprit de la foi, aux principes toujours reconnus et pratiqués par l'Église, à la saine raison. C'est la prétention des philosophes de s'occuper de leur science sans tenir aucun compte de la révélation surnaturelle (5).

Si l'on veut dire simplement qu'il ne convient pas à la science, de se servir dans ses démonstrations d'arguments théologiques, on dirait une chose très-vraie, et reconnue par l'Église. Mais si l'on prétend interdire à la philosophie de s'orienter au moyen de la révélation, d'y puiser des lumières, on afficherait une prétention contraire à la foi, à la raison, à la science (6).

Il ne répugne pas moins à la raison de nier l'ordination historique du naturel vers l'ordre surnaturel, et

(1) *Vatic.* Décr. *de Fide*, IV, can. 2.

(2) *Syllab.* prop. 6, cf. Encycl. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846 et Allocut. 9 jun. 1862.

(3) Quiconque doute d'une vérité que l'Église déclare certaine, nie formellement la révélation, ou l'infaillibilité de l'Église. Sous ce rapport le doute équivaut à une négation formelle.

(4) Le Concile du Vatican fulmine l'anathème seulement contre ceux qui prétendent que les assertions des sciences humaines, même contraires à la doctrine révélée, peuvent être tenues pour vraies, et qu'elles ne sauraient être proscrites par l'Église. Sess. IV, can. 2.

(5) *Syllabus* prop. 5, 10, cf. Ep. *Gravissimas inter* 11 dec. 1862.

(6) On ne conçoit rien de plus contraire à la foi et à la raison que d'exiger du fidèle qu'il ignore dans ses recherches scientifiques les vérités, dont la foi lui fournit une certitude absolue. Autre chose est d'examiner si ces vérités sont accessibles à la raison, s'il en existe des preuves rationnelles valides. Cet examen a été l'œuvre de prédilection surtout des Scholastiques.

de baser sur cette négation l'indépendance absolue de la science. Car on avance ainsi une assertion contraire à la fin de l'homme et à la fin de toute science humaine. En effet Dieu a destiné la science d'une part à conduire l'homme à la sagesse surnaturelle de la foi (1), et de l'autre à faciliter à la raison humaine l'étude scientifique des dogmes révélés.

Enfin il est faux que la science, en tenant compte de la foi comme d'un critère infaillible et d'une lumière, dégrade son caractère, et sacrifie sa liberté légitime. Lorsque la science reconnaît la vérité révélée par Dieu, et l'Église divinement établie comme la norme suprême de la vérité, loin de se dégrader, elle accomplit un acte honorable, un ordre de la raison, elle se délivre de l'erreur et marche sûrement à la connaissance parfaite de la vérité. Mais lorsqu'elle dédaigne et méprise la source infaillible de la vérité, donnée par Dieu aux hommes, elle se rend coupable d'un orgueil satanique, entraînant le déshonneur et la servitude. Rien n'est plus utile à la raison dans la recherche du vrai, que de tenir les yeux fixés sur la vérité suprême et infaillible, qui la préserve comme une étoile salutaire du naufrage, et des écueils de l'erreur.

Cæteris paribus la raison déploie une énergie d'autant plus grande dans une branche déterminée des sciences, que ses connaissances sont plus universelles et applicables à un plus grand nombre de questions particulières.

Or de toutes les sciences naturelles, aucune n'est nécessaire comme la philosophie, et spécialement la métaphysique, étudiant les principes suprêmes des choses.

(1) V. S. Augustin, *Enarr. in Ps.* VIII, et le Conc. de Périgueux 1856, c. 3, n. 5.

Réciproquement le philosophe a besoin de connaissances nombreuses empruntées aux autres sciences. Toute connaissance a son utilité ; comme la lumière engendre la lumière, la vérité produit la vérité. Ce que nous disons des sciences naturelles, ne s'applique pas moins à la science suprême ici-bas, à la théologie basée sur la foi surnaturelle. Elle fournit la lumière, le guide le plus sûr pour toutes les sciences naturelles sans entamer en rien leur caractère propre et indépendant. L'histoire des sciences mathématiques et naturelles confirme nos déductions : les illustrations comme Copernic, Newton, Leibnitz possédaient de profondes connaissances philosophiques et théologiques. L'histoire contemporaine nous renseigne suffisamment sur la nature d'une science séparée de la philosophie, et de la théologie. Puisse Dieu préserver la société des conséquences finales de ce progrès prétendument scientifique.

L'attachement inébranlable à la foi, et la ferme volonté de ne jamais la contredire dans ses études scientifiques ne portent aucun préjudice à la liberté, et à l'ardeur du mouvement scientifique. Au contraire, plus le savant se persuade, que les véritables conclusions de la science ne peuvent jamais contredire les vérités de la foi et de la raison, moins sa liberté rencontrera de vains scrupules.

De même que la vertu solide, la foi sincère et le sens catholique n'admettent pas de scrupules. Mais de même que la liberté de la vertu, celle de la science catholique se distingue par une prudence exquise pour éviter le danger propre, et le scandale d'autrui. Elle cherche avec liberté et sans frayeur la vérité, mais elle se gardera aussi consciencieusement de contredire la foi, d'ériger des hypothèses en thèses, de prétendre imposer ses opinions propres, de confondre la fin avec la méthode.

Grâce à la protection de la foi, elle marche avec liberté et sûreté dans les voies de la vérité et du progrès.

De fait l'Eglise n'a jamais porté atteinte par son autorité au libre mouvement de la science et à son véritable progrès. Jamais l'Église n'a repoussé par une décision définitive une conclusion prouvée légitime par la science; jamais elle n'a donné une décision dans des questions purement scientifiques. Elle a repoussé des assertions et des systèmes philosophiques contraires à la foi. Mais ces erreurs condamnées ne répugnent pas seulement à la foi, elles détruisent aussi les vérités de la raison, établies par la persuasion et la conscience de tous les hommes.

Jamais l'Église n'a contrarié la recherche sincère de la vérité scientifique, et quand des erreurs l'ont obligée à intervenir, elle a toujours su protéger la liberté de la science. Il suffit de rappeler la conduite de l'Église relative à la philosophie d'Aristote, dont les Ariens d'abord et puis les Arabes faisaient un abus si dangereux. Dans l'époque tourmentée par la Réforme et les aberrations de la Renaissance, les découvertes astronomiques ont produit des erreurs. Jamais cependant les moyens employés par l'Église n'ont dépassé le caractère d'une *mesure disciplinaire*, et tout en provoquant de nouvelles recherches plus exactes, ils n'ont en aucune manière arrêté le progrès de la science. D'autre part il est un fait incontestable que nous devons tous les progrès des sciences et de la civilisation à l'esprit chrétien, et particulièrement à l'action de l'Église catholique (1).

(1) Voilà pourquoi la prop. 12 du *Syllabus* fut à bon droit condamnée.

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

DU SAINT SACRIFICE DE LA MESSE (1)

Premier article.

Animus etiam in dictis per ignorantiam non catholicis, ipsa est correctionis præmeditatione ac præparatione catholicus, (Saint Augustin).

Il faut qu'un prêtre soit pur comme s'il habitait parmi les intelligences célestes, (Saint Chrys., lib. III, *de Sac.*).

DES DISPOSITIONS AUX SAINTS MYSTÈRES.

« Si necessario fatemur nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum tractari posse quam hoc tremendum mysterium, quo

(1) Un manuscrit traitant du saint sacrifice de la messe nous est tombé en mains, sans que nous puissions nous rappeler dans quelle circonstance et à quelle époque. L'auteur nous est absolument inconnu, et rien, dans l'écrit, ne le fait connaître ni n'indique le pays ou l'année où cette œuvre a été composée. Confondu dans une masse de petites brochures, longtemps nous avions négligé d'en prendre connaissance; mais la lecture, que nous avons eu enfin la curiosité d'en faire, nous ayant convaincu que cet opuscule n'était pas l'œuvre d'un esprit ordinaire, nous avons pensé que ce ne pouvait être qu'une action louable de faire partager au public la satisfaction que cette lecture nous a fait éprouver, et nous sommes persuadé que les lecteurs de cette *Revue* nous sauront gré en particulier de les avoir mis à même de jouir les premiers de cette faveur.

L'auteur y développe d'abord d'une manière admirable les dispositions d'esprit et de cœur avec lesquels l'adorable sacrifice doit être offert et entendu. Puis il entre dans l'explication détaillée des paroles et des cérémonies qui précèdent, accompagnent ou suivent l'oblation sainte. Ses explications ou réflexions sur chaque objet sont courtes, mais propres à impressionner l'esprit et le cœur, faciles à retenir; et nous croyons que les prêtres et les fidèles trouveront également profit à les lire. Trois ou quatre articles, croyons-nous, suffiront dans la *Revue* à cette publication, et nous publions aujourd'hui le premier.

CRAISSON,
anc. vic. gén.

vivifica illa hostia, qua Deo Patri reconciliati sumus, in altari quotidie per sacerdotes immolatur, satis etiam apparet omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse, ut, quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate, atque exteriori devotionis ac pietatis specie peragatur. » (*Conc. Trid.*).

Les dispositions que les prêtres doivent apporter aux saints mystères consistent surtout dans une vie vraiment sacerdotale : et cette vie consiste elle-même dans une grande conformité à J.-C. Celui-là vit en prêtre qui a l'esprit et les sentiments de J.-C., qui se conduit en tout comme J.-C. s'est conduit, qui peut dire avec l'Apôtre : *Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus*, et dont les actions extérieures sont tellement réglées qu'en le voyant on croie voir J.-C.; qu'on retrouve en lui la religion, la charité, le zèle, la modestie, l'humilité, la douceur et toutes les autres vertus de ce souverain Pontife ; qu'il en répande la bonne odeur en tout lieu et qu'il puisse dire aux fidèles : *Imitatores mei estote sicut et ego Christi. Spiritus Christi habitet in nobis... Qui spiritum Christi non habet, hic non est ejus... Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (S. Paul). *Qui dicit se in ipso* (Christo) *manere, debet, sicut ille ambulavit, et ipse ambulare* (S. Jean). *Christi bonus odor sumus;* (Deus) *odorem notitiæ suæ, manifestat per nos in omni loco* (S. Paul). *Ut, qui sacerdotem viderit, Christum se videre arbitretur* (S. Grég.).

Cette disposition doit être habituelle dans les prêtres; pour la conserver et même l'augmenter, il est bon qu'ils occupent leur esprit de la grande action qu'ils vont faire, qu'ils pénètrent leur cœur de tous les sentiments qui lui conviennent, et qu'ils produisent des actes des vertus qui doivent l'accompagner.

1° *Préparation de l'esprit.*

Memor fui operum Domini : quia memor ero ab initio mirabilium tuorum, et meditabor in omnibus operibus tuis et in adinventionibus tuis exercebor (Ps. *Voce mea*).

L'Eucharistie est le monument éternel des œuvres du Sei-

gneur, et surtout des œuvres de sa miséricorde et de sa charité infinie envers les hommes : *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus*. Le précepte de J.-C. *Hoc facite in meam commemorationem*, nous oblige à avoir présent à l'esprit, autant qu'il est possible, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a fait pour nous ; et, en particulier, à considérer quel prêtre, quelle victime, quelle manière d'offrir, quelles fins, quels effets a son sacrifice...

1° *Prêtre*. L'homme était créé comme pour être le prêtre de la nature. Seul des êtres terrestres capable de s'élever vers le Créateur, il lui devait l'hommage de tout ce qu'il avait tiré du néant pour son usage ; il lui devait surtout l'hommage de son esprit, de son cœur et de toutes ses actions, par une fidélité constante à se conformer à la vérité, à la justice, à la bonté de son être, et à tendre à s'unir à lui comme à sa fin.

Dégradé par le péché, devenu non-seulement indigne des complaisances du Créateur, mais encore digne de ses anathèmes, et absolument incapable de consommer cette union avec lui, pour laquelle il était créé, il eut besoin d'un médiateur, d'un prêtre qui, placé entre Dieu et lui, rétablit l'union rompue par le péché, rendit à Dieu le culte qui lui était dû, et fit couler sur les hommes les dons de la miséricorde divine.

Le Verbe s'est fait chair pour remplir les fonctions de ce sacerdoce, tenant à son Père par sa divinité, et à nous par son humanité. Il a pu lui présenter des hommages infiniment plus dignes de sa majesté suprême, que ne l'auraient été ceux de tout le genre humain dans l'état d'innocence : des hommages par conséquent plus que suffisants pour réparer l'outrage fait par l'homme rebelle. Il a pu demander notre paix, notre justice, notre réconciliation, et mériter d'être exaucé à cause de sa propre excellence. C'est le Pontife qu'il nous fallait, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, plus élevé que les esprits célestes ; il n'a pas eu besoin d'intercéder pour ses propres péchés ; mais environné de nos faiblesses et de nos infirmités, il a pu se charger de nos péchés, compatir à nos

ignorances et à nos égarements, et consommer par une seule oblation le salut éternel de son peuple ; toujours vivant afin d'intercéder toujours pour nous, il est revêtu d'un sacerdoce éternel pour acquitter éternellement les devoirs du genre humain envers l'Être suprême.

Dès que ce grand Pontife a été établi sur la maison de Dieu, ce n'a plus été que *par lui*, *en lui et avec lui* que l'homme a pu avoir accès auprès du Père. Avant même qu'il ait paru dans la chair, il n'y a eu de culte digne de Dieu que celui qui lui a été présenté par ceux qui, pleins de foi dans les promesses divines, l'attendaient avec confiance et le voyaient en figure dans les prêtres mortels que la vocation céleste plaçait à leur tête, et par les mains desquels ils présentaient leurs offrandes à la divinité.

De là l'usage commun à toutes les nations, parce qu'il vient de la première famille, de n'offrir des sacrifices que par les mains d'un prêtre spécialement consacré à cette fonction : témoignage perpétuel de la croyance à cette vérité que l'homme, devenu indigne d'avoir accès auprès de Dieu, ne pouvait plus lui offrir des hommages agréables que par le moyen d'un médiateur qui, quoique homme, devait être séparé des hommes et uni à Dieu par une sanctification particulière.

Jésus-Christ a commencé les fonctions de son sacerdoce dès l'instant de son incarnation ; *Ingrediens mundum dixit : holocautomata... non tibi placuerunt... tunc dixi : Ecce venio.* Il a passé sa vie dans un esprit de sacrifice ; il a immolé la victime sur la croix; il l'a tirée, pour ainsi dire, de l'ordre terrestre, par sa résurrection ; il l'a enfin portée jusqu'au trône de l'Eternel, en s'élevant dans les cieux, et l'a unie et consommée en Dieu, en s'asseyant à la droite de sa majesté infinie. Là, dit l'Apôtre, il est le ministre des saints, *sanctorum minister*, et le chef du vrai tabernacle que Dieu a élevé et non les hommes, c'est-à-dire de l'Eglise, de la société de ceux qu'il a sanctifiés, soit qu'ils vivent sur la terre, soit que déjà ils soient associés à sa gloire : tous rendent à Dieu le culte qui lui est dû par J.-C. : c'est-à-dire par la foi et la confiance qu'ils

ont en lui. ainsi que par l'adhésion qu'ils donnent à ses adorations ; en Jésus-Christ, c'est-à-dire comme étant les membres de ce divin chef. qui a voulu être une même chose avec ceux qu'il a sanctifiés : *ut sint unum... qui enim sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes ;* avec Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'union des sentiments, des vues et des desseins qu'il a dans ses oblations...

Toute la société des fidèles et des élus, ainsi unie à J.-C. souverain Prêtre, participe à son divin sacerdoce et est digne d'offrir à Dieu une oblation proportionnée à sa grandeur. C'est cette participation, ordinairement désignée par l'onction qui en est la figure, qui leur donne à tous le nom de *christs du Seigneur;* qui les fait tous appeler par saint Pierre : *Gens sancta, regale sacerdotium ;* qui fait dire à saint Jean qu'il nous a faits les prêtres de Dieu, son Père : *Fecit nos... sacerdotes Deo et Patri suo ;* et qui engagea cet apôtre à nous représenter la multitude des élus se répandant en actions de grâces pour ce bienfait, et s'unissant éternellement à l'oblation de l'agneau, *dicentes, Amen.*

Cette union des hommes sanctifiés par J.-C. à son sacerdoce suffit pour l'état des bienheureux ; mais elle ne suffit pas pour ceux qui sont encore sur la terre. Outre le culte spirituel de la foi, de la charité. il leur faut un culte extérieur, qui en soit l'expression, qui les unisse en corps de société, qui donne à chaque particulier le moyen de satisfaire son cœur, en manifestant devant ses semblables des sentiments pour la Divinité, et à la société même un moyen de s'acquitter envers le Père commun des devoirs si naturels à des enfants ; qui y rappelle ceux qui seraient tentés de rompre, et qui en perpétue les engagements et les fruits jusqu'aux dernières générations...

Jésus-Christ établit ce culte dans la société sainte, et ordonne l'Eucharistie comme un monument et un renouvellement continuel de son sacrifice. Pour le célébrer, il associe spécialement à son sacerdoce ceux à qui il confie le dépôt de la vérité et de la grâce, qu'il veut être communiquées aux fidèles jusqu'à la fin des siècles. Il leur met entre les mains sa

victime, et veut que dans les assemblées des fidèles, faisant ce qu'il a fait sous leurs yeux, ils soient, par une succession non interrompue, les sacrificateurs du Très-Haut, dans tous les âges et dans tous les lieux où son nom doit être glorifié par cette oblation pure. Ce n'est plus que par les mains de ces prêtres que le corps des fidèles peut la présenter extérieurement à Dieu ; ils sont, à l'égard du peuple, les vicaires du Prêtre éternel, et non les députés du peuple auprès de lui, comme quelques-uns l'ont avancé, sans appuyer leur sentiment d'aucune autorité de l'Ecriture, ni de la Tradition, et même contre ces autorités, qui attribuent toujours la vocation et l'ordination des prêtres à la voix divine. C'est au nom du peuple, c'est pour le peuple que le prêtre exerce ses fonctions, comme J.-C. lui-même exerce son sacerdoce au nom des hommes et pour les hommes ; mais ce sacerdoce, dans le prêtre, n'est pas plus une députation humaine que dans Jésus-Christ : c'est une émanation du caractère et des pouvoirs de ce souverain Pontife, à qui le Seigneur a dit : *Vous êtes prêtre pour l'éternité : Tu es sacerdos in æternum.*

Que la dignité du prêtre est donc sublime! *Assimilatus Filio Dei!* Qu'il convient, que, comme lui, il soit saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, plus élevé que les cieux par ses sentiments et sa conduite, et que, s'il doit être capable de compatir à la faiblesse de ceux qui s'égarent, étant lui-même exposé aux mêmes tentations, il soit aussi, par l'exemption du péché et la stabilité dans la grâce, digne d'approcher de l'éternité du sacerdoce du Fils de Dieu ! Quel malheur, dit S. Grégoire de Nazianze, de lui ressembler par le caractère et de lui être opposé par les mœurs, de se montrer dans le temple comme le prêtre du vrai Dieu, et dans la société comme un prêtre de Bélial !

2° *Victime.* L'homme ne doit vivre que pour Dieu, et ne se servir des créatures que selon les vues de Dieu. La reconnaissance du souverain domaine de Dieu sur lui et sur tous les êtres, la soumission parfaite de sa volonté aux ordres divins, la gratitude de son cœur pour les bienfaits dont il est comblé, et surtout l'amour qui doit le faire tendre à l'union

avec Dieu, doit faire de tout son être une hostie sainte, vivante et agréable au Créateur.

Le péché a rendu cette hostie impure et incapable d'attirer d'autres regards que des regards de colère. L'homme n'est plus digne de Dieu, s'il n'est rétabli dans sa première innocence ; si les traits de ressemblance qu'il avait avec son Créateur ne lui sont pas rendus, il ne pourra avoir d'alliance ni d'union avec lui, et il ne sera plus que la victime de sa colère.

Dieu l'aime cependant cet homme coupable, et il l'aime jusqu'à lui donner son propre Fils. Le Verbe fait chair sera substitué au pécheur ; il sera seul la victime de Dieu ; le châtiment dû aux prévaricateurs tombera sur sa tête, et son sang effacera l'iniquité de la terre et la réconciliera avec le ciel.

Cette victime est promise à nos premiers pères ; la foi la met déjà entre les mains de leurs prêtres, et ils n'en offrent point d'autre à Dieu lorsqu'ils font leurs sacrifices, sous la figure de l'animal qu'ils présentent aux autels : C'est Jésus-Christ qu'ils offrent à son Père : *Agnus occisus ab origine mundi.*

En substituant une victime à leur place, ils témoignent qu'ils ne sont plus eux-mêmes une hostie digne de Dieu, et qu'ils ne peuvent plus lui faire de sacrifice agréable qu'en s'unissant à la victime qu'il leur donnera.

L'effusion du sang de cette victime, sa mort, sa destruction entière marquent qu'ils se reconnaissent coupables, dignes du châtiment et de la mort. Il ne leur est pas permis d'offrir indistinctement toute sorte de victimes ; il n'y a que celles qui sont pures, qui puissent être présentées aux autels, parce qu'il n'y avait qu'une victime sainte qui pût remplacer l'homme coupable. L'homme lui-même est une victime immonde, rejetée des sacrifices dans ceux qu'il offre en expiation de ses fautes ; et dans ceux qu'il offre en holocauste pour reconnaître le souverain domaine de Dieu, la victime est détruite et entièrement consumée par le feu, sans qu'il y participe par la communion : il n'y a point d'union ni d'alliance

entre Dieu et le pécheur. Dans les sacrifices offerts en actions de grâce, ou pour l'impétration de quelque bienfait, l'homme déjà purifié légalement par l'aspersion du sang des autres victimes, reçoit, mange, s'incorpore une partie de la victime : elle est appelée alors *hostie pacifique*, parce qu'elle lui figure l'état heureux où, lavé dans le sang de Jésus-Christ, uni, incorporé avec lui, il jouira de la paix avec Dieu, entrera dans son alliance et dans la communion de tous ses biens.

Ce culte extérieur se trouve établi dans les premières familles ; il se répand avec elles dans toutes les parties de la terre ; il s'y perpétue au milieu des ténèbres de l'ignorance et des révolutions des peuples et des empires. On oublie le vrai Dieu, la superstition lui substitue des hommes, des statues, de vils animaux, des légumes même ; mais la pratique des sacrifices ne s'abolit nulle part : partout on voit un sacerdoce, des autels, des victimes offertes, immolées, tantôt entièrement consumées, et tantôt distribuées en signe de communion à ceux qui les offraient ; partout on regarde la victime comme substituée à l'homme ; sa mort comme l'expiation de ses crimes, et la partie que le feu a consumée, comme censée reçue de Dieu, et celle qui reste et qui est distribuée aux assistants comme un moyen d'union avec le Très-Haut, et le festin de l'alliance qu'on contracte avec lui.

Le souvenir des grandes vérités, dont le sacrifice est le symbole, s'efface il est vrai de la mémoire des peuples ; mais on le conserve dans la race choisie pour conserver le dépôt des promesses. Dieu lui donne une loi et lui envoie des prophètes qui y maintiennent son culte dans toute sa pureté : l'un lui rappelle l'insuffisance de ces victimes et l'imperfection de ces sacrifices ; l'autre lui annonce qu'une victime sera offerte au Seigneur, du lever jusqu'au coucher du soleil, dans tous les lieux du monde ; celui-ci lui prédit le Messie comme immolé pour les péchés du peuple, chargé du châtiment qui doit lui procurer la paix, et faisant sur toutes les nations l'aspersion du sang qui les purifiera ; celui-là représente la douceur du festin de son alliance, où il appellera les pauvres, et

où les grands de la terre adoreront le Seigneur, où tous enfin seront rassasiés.

Le temps arrive où ces faibles éléments doivent disparaître. Le Messie paraît ; Dieu a un prêtre digne de lui, et ce prêtre est lui-même la victime de son sacrifice. Il en fait l'oblation dès l'instant de son incarnation : *Ingrediens mundum dixit :... corpus autem aptasti mihi : Holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi : Ecce venio*, etc. Sa charité nous embrasse tous ; il veut nous unir tous à lui comme une seule victime, et sa volonté toute puissante nous tire de notre état profane et indigne de Dieu, et nous rend capables de lui être offerts comme une chose sanctifiée : *In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi* (*Epist. ad Hebr.*

Il paraît sur la terre, et il n'y est que comme une victime qui marche vers l'autel : la purification qu'il doit recevoir dans sa forme d'esclave pour la répandre sur toutes les nations, est l'objet de tous ses désirs les plus ardents : *Baptismo habeo baptizari : et quomodo coarctor usque dum perficiatur.* Le feu qui doit le consumer est un feu dont il veut embraser la terre, pour faire de tous les hommes une même victime avec lui : *Ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut accendatur?* Le Précurseur envoyé pour le faire connaître et lui rendre témoignage, ne le désigne point sous d'autre nom que celui de Victime de Dieu, chargée des péchés du monde, et dont le sang va les effacer : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.*

Les mains des méchants ne sont que les instruments de son immolation : c'est lui-même qui la consomme volontairement sur le Calvaire : *Oblatus est quia ipse voluit. Ego pono eam (animam meam) a me ipso.* Il l'offre et nous offre tous avec lui, et par cette seule oblation il consomme l'œuvre du salut : *Una oblatione, consummavit in sempiternum sanctificatos.* Ses cris, ses larmes, son sang, demandent l'abolition du péché, la justification, l'adoption du pécheur ; et il est exaucé à cause de sa dignité suprême : *Cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia.* Alors le voile qui séparait le

sanctuaire du parvis (du saint) se déchire : *scissum est velum* ; les hommes ont un accès libre auprès de la Divinité ; ils peuvent s'ils veulent pénétrer avec confiance jusque dans l'intérieur de ce sanctuaire, d'où leur impureté semblait les bannir à jamais. Unis à leur victime, qui, selon la chair, est de même nature qu'eux, ils n'ont qu'à suivre la vie nouvelle qu'elle leur trace pour s'élever jusqu'à Dieu. Cette voie n'est plus celle de la mort, qui, dans les anciens sacrifices, semblait porter la victime jusqu'à Dieu ; c'est la voie de la vie qui leur est ouverte pour la première fois par la résurrection de Jésus-Christ : *Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, et viventem per velamen, id est, carnem suam.—(nondum propalatam adhuc priore tabernaculo habente statum).*

Cette résurrection de la victime est le témoignage que Dieu donne de l'acceptation qu'il a faite de son oblation : elle devient par conséquent le fondement de la foi et de l'espérance que nous avons en elle : *Deus dedit ei gloriam ut fides vestra et spes esset in Deo.* Souverain Pontife des biens à venir, Jésus-Christ pénètre les cieux ; il va présenter la victime à l'Eternel, et elle est placée à côté de son trône : *Christus... Pontifex futurorum bonorum intravit... in sancta.* Il entre dans la gloire comme notre Précurseur : *Præcursor pro nobis intravit Jesus.* Notre nature n'est donc plus cette nature criminelle, à qui il a été dit : *Tu es poussière, tu rentreras dans la poussière.* Non, l'os de nos os, la chair de notre chair a entendu de la bouche du Tout-Puissant ces consolantes paroles : *Soyez assis à ma droite ; j'agréé votre sacerdoce pour l'éternité : Sede a dextris meis... tu es sacerdos in æternum.* Inséparables de notre victime, nous pouvons nous regarder comme déjà ressuscités avec elle ; comme étant déjà assis avec elle dans les cieux : *Conresuscitavit (nos Deus) et consedere fecit in cœlestibus in Christo Jesu.* Avec quel transport de joie ne devons-nous pas chanter le cantique de notre délivrance et de notre bonheur ! *Dextera Domini fecit virtutem. Non moriar, sed vivam : et narrabo opera Domini.*

Dans la gloire, Jesus-Christ est toujours en état de vie-

time. Saint Jean le représente comme l'agneau toujours vivant et toujours immolé : *Vidi... agnum stantem, tanquam occisum.* Il voit autour de son autel la multitude innombrable de ceux qu'il a rachetés, s'unissant à son sacrifice, et jetant en signe de cette union leurs palmes et leurs couronnes à ses pieds : *Redemisti nos Deo in sanguine tuo. Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes. Sedenti in throno, et agno, gloria et potestas. Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem...* Dieu reçoit et il recevra éternellement une oblation proportionnée à sa grandeur et à ses bienfaits. Les hommes ont donc à lui présenter une offrande capable d'expier leurs péchés et d'attirer les dons de sa grâce.

Cette unique victime de Dieu et des hommes est Jésus-Christ, et les membres qu'il a voulu être unis à son corps : ceux qui sont dans la gloire sont consommés en lui, *consummati in unum ;* ceux qui sont dans la voie, n'ont encore qu'un commencement de cette participation à sa substance : leur union ne sera parfaite qu'autant qu'ils demeureront en lui jusqu'à la fin : *Participes Christi effecti sumus : si tamen initium substantiæ ejus usque ad finem firmum retineamus.*

Nous recevons le commencement de cette union divine, lorsque, approchant de Jésus-Christ par la foi, nous recevons l'aspersion de son sang dans le baptême, et la communication de cette onction sacrée dont il possède la plénitude; nous la conservons, nous l'augmentons, nous tendons sans cesse à la perfectionner, lorsque, dans le cours de cette vie, nous tenons les regards fixés sur l'auteur et le consommateur de notre foi, que nous mettons notre confiance en sa médiation, et que, par la charité, nous conformons nos affections aux siennes. Mais ces actes intérieurs ne suffisent pas à notre état présent; il nous faut des actes extérieurs, qui en soient l'expression sensible, et qui réveillent dans notre âme des sentiments qui s'y ralentiraient, et qu'elle n'éprouverait peut-être jamais si les sens n'étaient émus. D'ailleurs le corps entier de Jésus-Christ, la société des fidèles ne peut être unie que par les liens extérieurs et par la pratique du culte commun. Jésus-Christ a établi le sacrifice eucharistique dans cette vue : la

victime en est la même que celle qu'il a immolée sur la croix, qu'il a élevée dans le ciel, et qu'il consomme en Dieu dans l'éternité : c'est le corps et le sang qu'il a pris pour nous, c'est notre nature unie à la Divinité ; c'est nous-mêmes qu'il a sanctifiés, offerts, immolés, élevés et consommés avec Lui et son Père dans l'unité : *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Les symboles, sous lesquels cette victime est sur nos autels, nous rappellent et notre union avec ce divin chef, et les effets qu'elle produit ; *notre union : Unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus.* Comme le pain est composé d'une multitude de grains, qui, moulus et pétris ensemble, ne forment qu'une même masse, et le vin de différents grains de raisins, qui ne font qu'une seule liqueur, de même, dit saint Cyprien, la multitude des différents peuples, unis par la foi, l'espérance et la charité, ne forme qu'une seule et même victime de Dieu en Jésus-Christ. C'est un sacrifice universel, dit saint Augustin, dans lequel toute la cité rachetée, toute la société des saints est offerte à Dieu par Jésus-Christ, le Grand Pontife qui a pénétré les cieux : *Tota ipsa redempta civitas, hoc est societas sanctorum, universale sacrificium offertur Deo, per Pontificem Magnum, qui penetravit cœlos.*

Les effets de cette union sont encore marqués par ces symboles sacrés : *Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi*, disait Jésus-Christ : *Panis Dei est, qui de cœlo descendit et dat vitam mundo.* Unis à lui, nous vivons devant Dieu, et les actes qui réitèrent et resserrent cette union, conservent et augmentent cette vie divine, comme les aliments conservent et augmentent la vie de nos corps. Cette union est le lien qui nous unit à la Divinité. Par l'humanité de Jésus-Christ nous tenons à sa personne divine, et par sa personne divine, à son Esprit et à son Père. Elle est le germe, le principe et le gage de celle qui se consommera dans l'éternité : *Qui manducat me, habet vitam æternam.* Nos corps mêmes y reçoivent la semence de l'immortalité : *Ego resuscitabo eum in novissimo die.*

Dans les saintes assemblées, rien n'est oublié de ce qui peut rappeler cette union des fidèles à Jésus-Christ en une

seule victime : le peuple met entre les mains du prêtre la matière qui doit être changée au corps et au sang de Jésus-Christ : et, par cette offrande, il marque la volonté qu'il a de l'offrir et de s'offrir lui-même avec lui. L'eau mêlée au vin dans le calice, est le symbole particulier de cette union, selon la doctrine de saint Cyprien, qui paraît en ce point celle de toute l'Église, puisque dans la prière qui accompagne ce mélange, elle la demande à Dieu : *Da nobis per hujus aquæ et vini mysterium, ejus Divinitatis esse consortes qui humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps.* Aussi le diacre, témoin et coopérateur du sacrifice au nom du peuple, offre le calice avec le prêtre. Celui-ci avait offert le pain seul, et comme en son propre nom : *Ego offero tibi*, il offre le calice, qui doit devenir le sang du Sauveur, avec toute la multitude dont il a lavé les iniquités : *Offerimus tibi, Domine.* Au moment de l'immolation, à l'exemple des anciens qui mettaient la main sur la tête de leurs victimes, pour marquer qu'ils les substituaient à leur place, il impose aussi les mains sur les dons et les appelle l'oblation de toute la famille du Père céleste : *Hanc oblationem... cunctæ familiæ tuæ.* Enfin le sacrifice consommé, ce n'est plus, comme chez les anciens, une partie de la victime, c'est la victime entière qui est distribuée à ceux qui l'ont offerte ; ils s'en nourrissent, ils se l'incorporent, ils la font passer dans leur propre substance, ils se confondent pour ainsi dire en elle, et se rendent propre tout ce qu'elle est : ils deviennent, selon l'expression de saint Cyrille de Jérusalem, *concorporei et consanguinei Christi.* Leur âme est engraissée de Dieu même, selon celle de Tertullien : *Anima de Deo saginatur.* Jésus-Christ est en eux, ils sont en Jésus-Christ. Ils ne le transforment pas en eux : mais Jésus-Christ les transforme en lui, dit saint Augustin. C'est là vraiment le sacrifice pacifique, le festin de l'alliance avec Dieu. Aussi dans les temps heureux où la ferveur régnait parmi les fidèles, aucun des enfants de Dieu n'imaginait avoir dignement offert le sacrifice, s'il n'y avait point communié ; ils ne connaissaient pas de plus grand sujet de douleur que d'être privé de ce bonheur : *Unus erat dolor hac esca privari.*

(S. Chryst.). Ils se trouvaient à l'assemblée, mais ils s'éloignaient de l'autel au moment de l'oblation, à laquelle ils ne pouvaient participer.

Mais si les simples fidèles qui assistent au sacrifice doivent s'y offrir eux-mêmes avec Jésus-Christ, à combien plus forte raison les prêtres ne doivent-ils pas, à l'exemple de ce Souverain Pontife, être les prêtres et les victimes de leur sacrifice : *Imitamini quod tractatis*, nous a-t-on dit, au jour de notre consécration, *quatenus mortis dominicæ sacrificium recolentes, mortificatis membra vestra*, etc. Cette obligation d'être soi-même la victime de Dieu, avant d'aller l'immoler sur l'autel, faisait trembler les saints, qui remarquaient encore en eux des vices et des imperfections qu'ils n'avaient pas encore détruites. Saint Grégoire de Nazianze y trouve un des plus grands motifs de sa répugnance à se charger du fardeau du sacerdoce : Comment oserais-je, dit-il, monter comme prêtre à l'autel de Jésus-Christ, n'étant pas avec lui une victime digne de Dieu ? Comment oserais-je l'immoler ne m'étant pas encore spirituellement immolé moi-même, ou ayant fait des rapines dans un holocauste où Dieu les déteste ? Il faudrait que mon esprit ne fût occupé qu'à considérer les merveilles de la loi du Seigneur, que mon cœur fût entièrement soumis à ses préceptes, et que la divine charité y eût détruit et consumé tout ce qui peut blesser ses regards. Il faudrait que mon corps même et tous ses membres fussent une hostie vivante, sainte et capable de lui plaire ; que mes yeux, détournés de la vanité, ne vissent plus dans les créatures que l'ouvrage et les dons du Créateur ; que mes oreilles ne fussent ouvertes qu'à sa loi, que ma bouche ne parlât que de ses grandeurs, et n'exprimât que ses louanges; que mes pieds marchassent à grands pas dans ses voies ; que je n'élevasse vers lui que des mains purifiées de toutes les souillures du siècle ; en un mot, il faudrait que je fusse mort au péché, et que ma vie fût cachée en Dieu avec Jésus-Christ.

3° *Manière d'offrir.* Dieu rejetait les sacrifices des Juifs, parce qu'ils ne les accompagnaient pas des dispositions intérieures, sans lesquelles ils ne sont que de vains symboles. Ils

chargeaient ses autels de dons, mais leur propre cœur ne faisait pas partie de leur offrande. Ils donnaient tout, et ne se donnaient point eux-mêmes.

Le sacrifice de Jésus-Christ ne saurait être rejeté de Dieu, quels que puissent être ceux qui en renouvellent l'oblation, et si perverses que soient les dispositions de leur cœur. Mais en agréant le sacrifice en lui-même, le Seigneur peut rejeter ceux qui le lui présentent sans y unir l'oblation d'eux-mêmes ; il ne les voit point *dans la face de son Christ*, avec lequel ils ne sont point victimes ; il les voit plutôt comme ces perfides Juifs qui furent les instruments de son sacrifice, sans y prendre part, et qui ne se couvrirent de son sang que pour en faire le sceau de leur réprobation. Ceux qui offrent le sacrifice de Jésus-Christ doivent donc entrer dans l'esprit et dans les sentiments de Jésus-Christ, s'approcher de ce grand pontife *avec un cœur sincère, et dans la plénitude de la foi;* ratifier, si l'on peut ainsi parler, toutes les conditions de la paix et de l'alliance qu'il a faite pour nous avec Dieu, s'approprier sa rédemption, détruire, immoler en eux tout ce qui est vicieux, imparfait, tout ce qui défigure dans leur âme l'image du Créateur, et la met en opposition avec sa pureté, sa vérité, sa justice ; consumer, par le feu du zèle et de la charité, leur être tout entier à la gloire de Celui qui l'a formé, de sorte qu'il retourne à lui comme à son principe et à sa fin, et qu'il n'ait plus de vie, de mouvement, ni d'action qu'en lui. C'est là le culte intérieur qui convient à la sainteté de notre religion : *Pater tales quærit qui adorent eum.* C'est ce culte qui, unissant l'homme à Dieu, lui communique son esprit et le rend participant de la nature divine autant qu'il en est capable : *Qui adhæret Domino unus spiritus est. Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* C'est ce culte qui forme Jésus-Christ dans le juste, qui fait croître le juste en Jésus-Christ, qui le conduit à la perfection de ce divin chef, et qui fait qu'il est accompli en toutes choses dans tous ses membres : *Omnia in omnibus adimpletur.* C'est ce culte qui réunit tous ceux qui le pratiquent, non-seulement comme les citoyens d'une même patrie, les enfants d'un même père, les membres d'un même

corps ; mais de l'union la plus parfaite possible, il n'en fait qu'un cœur et qu'une âme, *cor unum et anima una.* La charité éternelle, dont Dieu a aimé son Verbe, est en *eux;* Jésus-Christ vit lui-même en eux; et tous ne font qu'une même chose en Dieu : *Dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis... in nobis unum sint.* C'est ce culte enfin qui rend l'homme une nouvelle créature, un être nouveau en Jésus-Christ. *Nova creatura :* l'œuvre de la puissance et de la miséricorde du Créateur, digne de le glorifier et d'entrer dans son alliance éternelle.

La manière dont nous offrons le sacrifice de Jésus-Christ, est plus ou moins parfaite selon que nous y apportons plus ou moins ces dispositions intérieures ; et si nous avons le malheur de nous en approcher sans les y apporter, alors ce culte si saint, si spirituel, peut n'être pour nous qu'un culte matériel, un culte judaïque, qui nous attirera le reproche du prophète : *Populus hic labiis me honorat ; cor autem eorum longe est a me.*

4°. *Fins du sacrifice.* La fin du sacrifice est la gloire de Dieu : cette gloire qu'il a dû nécessairement avoir en vue dans l'œuvre de la création, à cause de l'excellence infinie de son être : *Universa propter semetipsum operatus est ;* cette gloire qui a dû être rendue à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté, par l'homme innocent ; à sa justice, par le supplice et la mort de l'homme coupable ; à sa miséricorde enfin, par la reconnaissance de l'homme racheté.

Le moyen de rendre cette gloire à Dieu a dû être pour l'homme de le reconnaître pour son premier principe et de tendre vers lui comme sa dernière fin.

Le premier moyen lui impose l'adoration, la soumission, et surtout la reconnaissance et l'amour.

Le second, depuis le péché, exige l'expiation, la douleur et l'impétration de la grâce et des dons célestes, nécessaires pour élever l'homme à Dieu.

L'impossibilité de les employer l'un et l'autre, produit la nécessité de l'union à l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ.

Mais unis à lui dans son sacrifice, nous pouvons nous acquitter parfaitement envers Dieu de tout ce que nous lui devons, et lui rendre l'honneur et la gloire qu'il mérite : *Per Ipsum, et cum Ipso, et in Ipso est tibi... omnis honor et gloria.*

Par ce sacrifice, Dieu est reconnu comme le principe de tous les êtres. Un Homme-Dieu et des hommes édifiés en lui (c'est l'expression de S. Denis), lui rendent le tribut d'adoration, de soumission, d'amour et d'actions de grâce qui lui est dû : *In omnibus honorificetur Deus per Jesum Christum.*

Par ce sacrifice l'homme s'élève vers Dieu comme sa dernière fin. L'iniquité, qui l'en éloignait, est lavée, abolie dans le sang d'une victime, dont la mort fait éclater la divine justice : *ad ostensionem justitiæ suæ*, dont la soumission et l'obéissance réparent la révolte du pécheur, dont le mérite obtient la grâce et la rémission de son offense. Uni à cette victime, l'homme ne se présente plus à Dieu que couvert de son sang et revêtu de ses mérites infinis. Dans une créature rebelle, Dieu ne voit plus que son Fils bien-aimé. L'infusion de l'esprit de Dieu, la communication de sa justice, la participation à sa sainteté sont encore nécessaires pour que l'homme lui soit uni. Ces dons découlent encore du sacrifice de Jésus-Christ ; il rend propre à l'homme l'esprit, la justice, la sainteté de sa victime. Le corps et le sang de Jésus-Christ deviennent sa nourriture, l'âme et la divinité de Jésus-Christ passent pour ainsi dire en lui avec son corps et son sang : *Cum illo omnia donavit.*

Dans le temps des Figures quatre sortes de sacrifices étaient établis avec des rits particuliers pour remplir ces quatre fins: on distinguait les sacrifices d'holocauste, d'actions de grâce, d'expiation et d'impétration. La seule oblation de Jésus-Christ les réunit, et remplira à jamais tous ces devoirs : *Una oblatione, consummavit in sempiternum sanctificatos.*

Effets du sacrifice. Opus redemptionis nostræ agitur quoties hæc mysteria renovantur, dit l'Eglise. Le sacrifice eucharistique n'est point une simple représentation du sacrifice de J.-C. établie pour en conserver la mémoire et exciter la foi des fidèles jusqu'à la fin des siècles; c'est le renouvellement

ou plutôt la continuation de son sacrifice qui doit être perpétuel dans l'Eglise de la terre, comme il est éternel dans l'Eglise du ciel. Le sacrifice de la croix et celui de l'autel ne sont qu'un seul et même sacrifice : même prêtre, même victime. La seule manière d'offrir est différente, dit le saint concile de Trente : sur la croix, l'immolation de la victime est sanglante ; l'effusion du sang n'est que représentée sur l'autel par la consécration du corps et du sang de Jésus-Christ sous deux espèces séparées. Jésus-Christ y est vivant, quoique dans un état d'immolation et de mort : *Vidi agnum stantem, tanquam occisum.* Notre religion n'a qu'un seul sacrifice, comme elle n'a qu'un seul prêtre et un seul médiateur auprès de Dieu. L'oblation en est souvent réitérée, afin que tous les fidèles s'y unissent, y adhèrent, y communient et s'en appliquent les fruits.

Les fruits de ce sacrifice sont les mêmes que ceux de la rédemption de Jésus-Christ : la paix, la réconciliation des hommes avec Dieu, la rémission de leurs péchés, l'adoption des enfants, l'infusion de la justice, de la sainteté, en un mot la *grâce et la gloire.*

Ces fruits sont appliqués aux fidèles par les Sacrements ; ils tirent toute leur vertu du sacrifice ; mais ils le sont particulièrement par la communion, qu'on ne doit jamais séparer du sacrifice : tous ceux qui l'offrent sont obligés d'y participer, et s'ils n'y participent point, au moins spirituellement et de désir, on ne peut dire qu'ils ont parfaitement offert : *Cur non comedistis hostiam.*

Lorque le chrétien paraît à ce festin de l'alliance avec la robe de l'innocence qu'il a lavée dans le sang de l'Agneau, il resserre les nœuds de cette alliance divine, sa foi s'augmente, son espérance s'affermit, sa charité s'embrase, l'esprit de Jésus-Christ le fait penser et juger de tout comme Jésus-Christ ; la loi n'a plus rien de dur et de pénible pour lui ; ayant l'esprit même du Législateur, il sent intimement la beauté, la nécessité, les avantages de cette loi sainte ; elle est gravée dans son cœur : en la suivant, il semble ne suivre que son propre mouvement ; la loi des membres n'est pas détruite

en lui, mais elle est affaiblie, la concupiscence est amortie par le feu de la charité, et, dans les combats de la chair contre l'esprit, l'esprit demeure victorieux, parce que le Dieu fort combat pour lui et avec lui. Tandis qu'Il domine dans sa maison, qui pourrait lui enlever ce qui Lui appartient? *Dum fortis est in domo, vasa ejus quis eripiet?*

Déifié en quelque sorte par cette union avec la Divinité, le chrétien ne laisse pas que d'être homme; et tandis qu'il est dans la voie et au milieu des combats, il peut s'égarer ou être vaincu; c'est pourquoi il a souvent besoin de recourir à Celui qui est la voie, la vérité et la vie, la force et l'appui de la faiblesse : aussi la Victime sainte lui est-elle présentée sous les symboles des aliments journaliers de l'homme; de son *pain quotidien*, de ces aliments qui conservent et augmentent sa vie et sa force : *Ambulavit in fortitudine cibi illius usque ad montem Dei.*

Quoique ces fruits du sacrifice soient attachés à la participation réelle à la Victime, le chrétien peut y avoir part sans s'y unir réellement, lorque, humilié à la vue de ses fautes et de ses imperfections il se tient éloigné de l'autel par respect, et se borne à désirer et à demander au moins les miettes qui tombent de la table du père de famille : l'humilité du centenier ne fut pas moins agréable au Sauveur que l'empressement de Zachée. Mais cette disposition est vaine si elle n'est accompagnée du désir sincère d'en avoir une plus parfaite, et ce désir ne peut manquer de se manifester par les œuvres de pénitence, de réformation de ses mœurs, etc.

L'Eglise a non seulement permis, mais encore commandé à ses enfants, qui ne se sentent pas assez purs pour participer à la Victime sainte, d'être présents à son immolation aux jours d'assemblée publique. Elle a cru que cette assistance, quoique moins parfaite, réveillerait leur foi et exciterait leur désir, et que, de l'autel, des grâces de componction et de ferveur découleraient sur eux. La discipline des premiers siècles était cependant différente à l'égard d'une certaine classe de pécheurs. On tenait hors du temple, tous ceux qui étaient dans l'exercice de la *pénitence publique*, et ceux qui étaient

parvenus au degré de *consistants* pouvaient prier avec les fidèles. Tous les fidèles même qui ne devaient pas communier parce que leur pénitence n'était pas terminée, s'éloignaient de l'autel dès le commencement de l'oblation.

Outre ce fruit particulier du sacrifice, il en est un général pour toute l'Eglise dont Jésus-Christ est le Pontife et la Victime. Aucun de ses membres sur la terre, dans le lieu de la purification et dans le ciel, n'est rejeté de sa médiation ; il élève sa voix pour tous, il est la bouche par laquelle tous parlent au Père céleste : *Os nostrum per quod loquimur ad Patrem.*

Le fruit du sacrifice s'étend même, comme celui de la Rédemption, sur ceux qui n'appartiennent pas encore à l'Eglise, mais qui peuvent en devenir les membres : toutes les grâces de la vocation à la foi, de la conversion, du salut ne sont accordées aux infidèles qu'en vue de Jésus-Christ et par Jésus-Christ.

On peut demander quel est le fruit spécial du sacrifice appliqué, selon l'usage de l'Eglise, à ceux au nom desquels le prêtre le célèbre.

On peut répondre que ceux qui demandent que le sacrifice soit célébré en leur nom, y ont une plus grande part, parce qu'ils font en cela un acte particulier de leur foi, de leur confiance en la Victime sainte, et du désir qu'ils ont de s'en appliquer les mérites. Autrefois ils approchaient de l'autel, ils y portaient le pain et le vin qui devaient servir à l'oblation ; ils le mettaient entre les mains du prêtre et y joignaient une offrande encore plus considérable pour la subsistance des ministres de l'autel et pour celle des pauvres. Cette offrande était appelée le sacrifice du peuple ; tous la faisaient selon leur faculté dans les assemblées publiques. Les particuliers en faisaient dans d'autres jours : c'était un témoignage public et solennel de leur adhésion au sacrifice et du désir d'y participer. Dans la suite des temps, on a mis ces offrandes entre les mains du prêtre hors le temps du sacrifice ; mais l'esprit a dû être toujours le même, et le prêtre est demeuré obligé de faire une mémoire particulière de ceux qui les

avaient présentées, dont la foi et la dévotion sont connues de Dieu : *Quorum tibi fides cognita est et nota devotio.* Il serait bien à souhaiter que ceux qui demandent que le sacrifice soit ainsi offert en leur nom, y communiassent ou du moins qu'ils fussent présents à l'oblation : ce serait le moyen d'en tirer tout le fruit qu'ils peuvent en tirer. On ne saurait trop déplorer l'ignorance de ceux qui croient que tout le fruit du sacrifice est à eux parce qu'ils l'ont pour ainsi dire acheté, et qui ne se mettent nullement en peine de se l'appliquer en entrant dans les dispositions du sacrifice intérieur. Les pasteurs doivent dissiper cette ignorance qui fait dégénérer notre culte spirituel en un culte judaïque.

La mort du corps ne rompt pas les liens qui unissent les fidèles en Jésus-Christ : dégagés de la dépouille mortelle, ils n'en sont que plus propres à faire avec lui une même chose en Dieu. C'est pourquoi dès les temps apostoliques on a offert le sacrifice pour ceux qui s'étaient endormis dans la paix du Seigneur : On a cru que cette oblation, à laquelle ils sont unis par la charité, était une hostie de propitiation pour les fautes dont ils pouvaient être encore souillés, et qu'elle leur obtenait l'entrée du lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix. La communion des saints, l'unité de l'Eglise fait que l'action d'une partie de ses membres appartient à tout le corps.

On a aussi toujours offert le sacrifice en mémoire et en l'honneur des saints; ils sont unis à la Victime sainte dans son état de gloire; nous les honorons en elle, et comme ses membres déjà glorifiés ; nous honorons en eux les dons du Seigneur, et nous célébrons les victoires qu'il leur a donné la force de remporter; nous nous réjouissons de leurs triomphes, qui doivent être les nôtres; nous y prenons part en qualité de frères et de membres d'un même corps ; nous nous unissons à l'oblation qu'ils font eux-mêmes autour du trône de l'Agneau : *communicantes et memoriam venerantes.* Par cette communion l'Eglise des fidèles des premiers siècles, dont les noms sont écrits dans le ciel, et l'Eglise de ceux qui combattent sur la terre n'ont qu'un seul et même sacrifice, qui les unit en Dieu dans la même victime. X....

(*A suivre.*)

UN ARTICLE DES *ANALECTA JURIS PONTIFICII*

Depuis quelque temps, il n'est pas rare de rencontrer dans les *Analecta Juris Pontificii* des assertions hasardées et plus ou moins singulières : nous ne croyons pas qu'il faille s'en préoccuper plus que de mesure. Cependant il nous est impossible de laisser passer sans observations, ou mieux sans protestation, l'article qui a paru dans la dernière livraison (avril 1878), et qui est intitulé : *La promulgation des lois.*

*
* *

Notons tout d'abord que ce titre n'est pas exact : il ferait supposer que l'article traite de la législation positive de l'Eglise, tandis qu'en réalité il n'y est question que de l'enseignement doctrinal du Saint-Siége, ce qui est tout différent.

Il est vrai que l'auteur de l'article semble confondre ces deux choses. Il suffit pourtant d'avoir étudié les éléments de la théologie pour savoir qu'il faut distinguer entre le *magistère* et la *juridiction*, entre la charge d'enseigner authentiquement et le pouvoir de commander, c'est-à-dire de porter des lois, de juger et de punir. Dans l'exercice de son *magistère*, le Souverain Pontife agit comme docteur ; il a pour mission, non de communiquer sa pensée personnelle, mais d'expliquer et de défendre la vérité révélée, théorique ou pratique : il est *interprète*. Au contraire, dans l'exercice de sa *juridiction*, il n'est pas seulement interprète des lois divines, mais il est véritablement *législateur*. De là vient que ce qu'il a une fois enseigné *ex cathedra* est immuable, tandis que ce qu'il a commandé de sa pleine autorité peut être changé, soit par lui-même, soit par ses successeurs.

Sans doute l'enseignement authentique implique la nécessité de s'y soumettre : le Pape rappelle souvent et inculque avec insistance cette obligation. Sous ce rapport, les définitions de l'Eglise peuvent, sans inconvénient, être appelées *lois doctrinales*, parce qu'elles sont des règles imposées à l'esprit de tous les chrétiens ; on les nomme aussi *jugements*, ou même *condamnations*, lorsqu'elles ont directement pour objet les erreurs opposées à la vérité. Mais il doit être bien entendu que ces lois, ces jugements, ces condamnations, diffèrent essentiellement des lois disciplinaires, des arrêts des tribunaux et des exécutions criminelles.

Sans doute aussi l'exercice de la *juridiction* accompagne souvent l'exercice du *magistère*, puisque les Papes punissent de la peine d'excommunication les chrétiens qui refusent d'accepter leur enseignement ; ce sont là néanmoins des actes qui restent toujours parfaitement distincts.

*
* *

La confusion de ces idées a amené l'auteur de l'article à se servir d'un langage que nous ne voulons pas qualifier, mais qu'il suffit de citer pour que nos lecteurs en fassent justice.

« *Un jugement dogmatique décapite, pour ainsi parler, la raison et l'intelligence humaine, et lui enlève la liberté d'opinion dont l'homme est en possession. De là vient que les théologiens exigent une procédure aussi exacte, des preuves aussi péremptoires et des arrêts aussi formels et aussi bien motivés dans les formes légales, que lorsqu'il s'agit de faire rouler la tête d'un homme sur l'échafaud.* » (Col. 334.)

A qui donc faut-il rappeler que la foi est un acte de la raison non moins que la connaissance naturelle, que nous faisons usage de notre intelligence quand nous donnons notre assentiment à la parole de Dieu, aussi bien que quand nous admettons, après démonstration, un théorème de géométrie, que la vérité qui s'impose à notre esprit, soit à cause de l'évidence qui l'entoure, soit à cause de l'autorité infaillible qui la communique, est toujours un bienfait, que la liberté d'opinion est un défaut, mais que le volontaire assujétissement de l'esprit

à la doctrine du Sauveur est une perfection, enfin qu'enseigner authentiquement ce n'est ni asservir, ni décapiter, mais illuminer, délivrer et vivifier?

*
* *

Quelques théologiens ont pensé qu'il n'y a constitution dogmatique que quand le Pape s'adresse *immédiatement* à l'Eglise universelle. La plupart des autres sont d'un avis contraire ; ils estiment que le Souverain Pontife peut donner un enseignement obligatoire pour tous les chrétiens, même en s'adressant directement à une église particulière ou à un seul évêque ; ils font remarquer, avec raison, qu'il ne manque pas de documents pontificaux auxquels tout le monde accorde une valeur dogmatique, et qui cependant n'ont pas été adressés directement à l'Eglise universelle, comme la lettre de S. Léon à Flavien ; ils s'appuient aussi sur le concile du Vatican, d'après lequel le Pontife romain parle *ex cathedra*, quand, en sa qualité de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il impose, en vertu de son autorité suprême, un point de doctrine à la croyance universelle des fidèles : « Cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit. » Or, définir ce qui doit être cru par l'Eglise universelle, enseigner l'Eglise universelle, n'est pas la même chose que s'adresser *immédiatement* à l'Eglise universelle. Voir sur cette matière Palmieri, *de Rom. Pont.*, th. XXXII, et les savants articles de M. le professeur Dupont insérés ici dans la *Revue*, tom. XXIV, 1871.

Quoi qu'il en soit, on devine sans peine que c'est la première opinion qui sourit à l'écrivain que nous combattons ; il la propose comme une doctrine indubitable, et même il l'exagère ; car, d'après lui, pour qu'il y ait définition *ex cathedra*, il ne suffit pas que le Pape s'adresse aux archevêques et évêques du monde entier, il faut qu'il parle immédiatement à tous les fidèles.

« *La constitution dogmatique, dit-il, est un acte immédiat que le Pape adresse à tous les chrétiens sans exception. En effet, les*

bulles qui renferment des constitutions dogmatiques ont pour suscription : UNIVERSIS CHRISTI FIDELIBUS, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM. *C'est ce que porte la constitution de S. Pie V sur le Baïanisme, celles de Grégoire XIII et d'Urbain VIII sur le même sujet ; de même la constitution* CUM OCCASIONE *d'Innocent X censurant les cinq fameuses propositions de Jansénius ; celle d'Alexandre VII* AD SANCTAM BEATI PETRI SEDEM ; *la constitution* UNIGENITUS *de Clément XI censurant cent une propositions de Quesnel, enfin l'admirable constitution dogmatique* AUCTOREM FIDEI, *de Pie VI.* » (Col. 321.)

Evidemment celui qui a écrit ces lignes a spéculé sur la crédulité de ses lecteurs ou n'a pas lu les documents qu'il cite. Les bulles de S. Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII n'ont pas pour suscription : UNIVERSIS CHRISTI FIDELIBUS, mais simplement : PIUS... GREGORIUS... AD FUTURAM REI MEMORIAM ; URBANUS AD PERPETUAM REI MEMORIAM. Et la bulle de Pie IX, qui définit l'Immaculée-Conception, a-t-elle pour suscription : UNIVERSIS CHRISTI FIDELIBUS ? Dira-t-on peut-être qu'elle n'est pas une constitution dogmatique ?

*
* *

Adressée à tous les fidèles, nous dit-on, une constitution dogmatique devrait être signifiée officiellement à chacun d'eux ; mais comme la chose n'est guère possible, il est du moins nécessaire qu'il y ait promulgation suivant toutes les formes légales, avec affichage au champ de Flore et aux portes des basiliques romaines. Citons plutôt :

« *La promulgation est de l'essence des lois... Donc tout acte pontifical pour lequel on ne remplit pas la formalité de la promulgation légale, c'est-à-dire qui n'est pas affiché au champ de Flore et aux portes des basiliques de Rome (seul mode de promulgation que l'Eglise connaisse en dehors des sessions publiques des conciles), cet acte pontifical, dis-je, semble ne pouvoir être considéré comme une loi générale et obligeant tous les chrétiens ; il ne mérite pas de prendre rang parmi les constitutions dogmatiques.*

« *Que l'on examine les décrets dogmatiques que renferme le*

bullaire romain, et l'on constatera toujours la promulgation légale de ces actes. Non-seulement une constitution dogmatique renferme la clause d'après laquelle l'affichage aux portes des basiliques équivaut à la signification qui serait faite à chaque individu de l'univers chrétien ; mais en outre la constitution pontificale est munie de la déclaration du magister cursorum attestant que tel jour et à telle heure l'acte pontifical a été légalement publié et affiché aux portes des basiliques

« *Toutes les constitutions pontificales en matière de doctrine ont été promulguées à Rome dans les formes susdites. Qu'il nous suffise de mentionner les bulles de S. Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII concernant les doctrines de Baïus, les bulles d'Innocent X, d'Alexandre VII, de Clément IX, d'Alexandre VIII et de Clément XI contre le Jansénisme.*

« *La constitution dogmatique* AUCTOREM FIDEI *de Pie VI, qui porta au jansénisme le coup de mort contient, comme toutes les autres, la déclaration du magister cursorum...* » (Col. 322-323.)

Quelques remarques suffiront pour mettre en évidence tout ce qu'il y a de faux dans les lignes qui précèdent.

La loi étant une règle imposée à la *communauté*, il faut qu'elle lui soit notifiée, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit signifiée à *chaque individu*, la chose fût-elle possible. En ce sens la promulgation est requise pour que la loi oblige, tout le monde en convient ; il n'est cependant pas également certain que la promulgation soit de l'*essence* de la loi. En tout cas, les définitions du Souverain Pontife ne sont ni des lois proprement dites, ni surtout des lois nouvelles, mais des interprétations authentiques de la vérité révélée, théorique ou pratique, considérée soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les sciences naturelles et les faits humains. Or, d'après la doctrine la plus généralement admise aujourd'hui, une interprétation authentique, même d'un point de discipline, si elle n'est pas extensive, n'a pas besoin de promulgation spéciale pour produire tous ses effets.

Cela étant, quoique le Souverain Pontife ne puisse pas enseigner *ex cathedra* sans communiquer extérieurement sa pensée, sans parler à quelqu'un et sans indiquer par des signes

manifestes et indubitables sa volonté de *définir*, il n'est cependant astreint dans l'exercice de son magistère à aucune formalité déterminée. Et, de notre côté, nous sommes tenus d'accepter son enseignement aussitôt que nous savons avec certitude, qu'il a ainsi parlé, peu importe la voie par laquelle cette connaissance a été obtenue. C'est de quoi conviennent tous les théologiens, même ceux qui exigent pour les lois ecclésiastiques une promulgation dans chaque diocèse. « Quod semel ad fidem pertinere declaratum est, dit Collet, ubique bonum, ubique necessario tenendum ut verbum Dei ; unde ei adhærendum est, statim ac certo cognoscitur, sive promulgationis via, sive alia quacumque ratione cognoscatur. » *De Leg.*, c. V, s. 4, punct. 1.

De fait et historiquement, il n'est point vrai que tous les décrets dogmatiques aient été promulgués dans ce qu'on appelle la *forme légale* : l'histoire de la bulle de S. Pie V, à laquelle on ose appeler, le prouve abondamment. Cette bulle fut adressée au cardinal de Granvelle, archevêque de Malines, qui subdélégua, pour l'exécuter, son vicaire-général Morillon, prévôt de Saint-Pierre d'Aire en Artois. Morillon se rendit à Louvain, et intima le décret pontifical à tous les docteurs en séance de la faculté, *sans néanmoins vouloir leur en laisser une copie !* C'est ce que nous apprennent non-seulement les lettres de Baïus, mais aussi l'attestation du doyen *pro tempore*, Corneille Jansénius, qui fut depuis évêque de Gand : « Dictas bullas apostolicas et litteras illustrissimi domini sui sanas et integras nobis cum debita reverentia exhibuit, et earum tenorem de verbo ad verbum clare ac distincte a principio usque ad finem legit ; et finita earumdem lectione, mox easdem in dicta congregatione publicavit, et nobis ac cuilibet nostrum omnibus melioribus modo via et forma, quibus potuit et debuit, intimavit, insinuavit, et ad omnium nostrum notitiam deduxit... Ad quæ... responsum fuit quod dictam bullam apostolicam... unanimiter et cum ea qua decet reverentia acceptaremus... *Et quo hæc melius observare possimus, petebamus copiam dictæ bullæ, seu saltem articulorum in ea damnatorum...* Ad quæ dictus præpositus (Morillon) respondit, *ob multas eas-*

que graves causas inpræsentiarum non posse tradi copiam bullæ, sed articulos sua manu transcriptos se facultati daturum, ne a quoquam ignorari possint; ea tamen conditione quod promitteremus, sicuti illico promisimus, quod dictorum articulorum transsumptum a solis magistris habebitur, et præter eos nemini communicabitur, donec plenior facultas eos communicandi fuerit obtenta. » Voir Mich. Baii opp. 2 p. pag. 66, etc.

Il n'est pas vrai non plus que *toute* constitution dogmatique renferme la clause d'après laquelle l'affichage aux portes des basiliques équivaut à la signification qui en serait faite à chaque individu de l'univers chrétien. Notamment il n'est pas dit un mot de l'affichage dans les bulles de S. Pie V et de Grégoire XIII contre Baïus, ni dans celles d'Innocent X et d'Alexandre VII contre Jansénius, ni même dans la bulle *Unigenitus.* Bien plus les Souverains Pontifes déclarent eux-mêmes que l'affichage se fait seulement *ad cautelam.* Voici, par exemple, comme s'exprime Innocent XI relativement à la condamnation des propositions de Molinos : « Et licet supernarratum decretum de mandato nostro latum *ad majorem fidelium cautelam* typis editum publicis locis affixum et divulgatum fuerit, nihilominus, ne hujus apostolicæ damnationis memoria futuris temporibus deleri possit... »

Enfin il n'est point vrai que *toute* constitution pontificale soit munie de la déclaration du *magister cursorum* : la constitution *Auctorem fidei* contient *comme beaucoup d'autres* cette déclaration, mais elle ne la contient pas *comme toutes les autres.* Voilà ce que l'on constate si l'on examine les décrets dogmatiques du bullaire romain !

*
* *

Arrivons maintenant à ce que nous pouvons regarder comme le chef-d'œuvre du genre.

« *Sans la déclaration du magister cursorum la loi pontificale n'aurait pas de caractère obligatoire... Cette formalité, tout accidentelle, tient en suspens l'autorité universelle et irréfragable d'un acte suprême du Saint-Siége.* » (Col. 323.)

En voici une preuve sans réplique : «*Après dix ans d'études*

et d'examens solennels, Paul V fit préparer la constitution dogmatique destinée à trancher la fameuse controverse De Auxiliis divinæ gratiæ. *Il paraît certain que la bulle fut rédigée presque entièrement et préparée pour la promulgation. Elle a été divulguée dans la suite; on la trouve dans l'histoire des congrégations* DE AUXILIIS. *Pourquoi n'a-t-elle pas force de loi? Que lui manque-t-il? Rien, si ce n'est une petite formalité, c'est-à-dire, l'affichage à la porte des basiliques par le ministère du* CURSOR PONTIFICAL. » l. c.

Pauvres théologiens qui avaient cru jusqu'ici que si la question *De Auxiliis* n'est pas décidée, c'est qu'il n'y a eu aucun acte du Saint-Siège, mais seulement un *projet* de bulle, œuvre tout à fait privée ! La vraie raison pour laquelle nous sommes encore libres d'être molinistes, c'est que le *Magister cursorum* n'a rien fait afficher aux portes des basiliques. Rien que cette petite formalité.

***

Mais que faut-il penser des *encycliques?* Une encyclique, nous répond-on, est une espèce de *circulaire ministérielle* ; c'est « *un discours, une homélie, une composition oratoire : ce n'est pas l'arrêt qui censure, flétrit, condamne et frappe le coupable ; c'est la plaidoirie de l'avocat général, c'est une sorte de mémoire rédigé sur une question de droit par les juges de la cour de cassation.*

Les encycliques *ne sont pas adressées à tous les fidèles*, par conséquent elles *ne les regardent pas* ; elles sont même *réservées* aux évêques ; et il est impossible de les promulguer ; *ce serait comme si l'on signifiait un jugement aux gens qui ne prennent aucune part au procès. Du reste, que l'on examine l'une après l'autre les encycliques de Grégoire XVI et celles qui ont paru dans la suite, on n'y remarque aucune clause qui se rapporte à la promulgation, on n'y trouvera jamais le certificat du* MAGISTER CURSORUM ! (Col. 333-336, passim.)

Telle est, par exemple, la valeur de l'encyclique *Mirari vos*, dont, soit dit entre parenthèses, l'auteur de l'article tâche, un peu plus loin, de diminuer la portée et de dénaturer le sens.

Il nous paraît donc intéressant de savoir ce que pensait Grégoire XVI lui-même de cet acte important.

Dans son encyclique *Singulari nos*, du 23 juillet 1834, le Pontife s'exprime en ces termes : « In encyclicis litteris nostris (*Mirari vos*) datis die 15ª Augusti 1832, sanam et quam unice sequi fas sit doctrinam, de propositis ibidem capitibus, pro nostri officii munere, catholico gregi universo denuntiavimus. » Et bientôt après : « Quam (doctrinam) memoratis nostris litteris tum de debita erga potestates subjectione, tum de arcenda a populis exitiosa indifferentismi contagione, deque frænis injiciendis evaganti opinionum sermonumque licentiæ, tum demum de damnanda omnimoda conscientiæ libertate, teterrimaque societatum vel ex cujuscumque falsæ religionis cultoribus in sacræ et publicæ rei perniciem conflatarum conspiratione, pro auctoritate humilitati nostræ tradita, definivimus. » Donc, d'après le témoignage du Pontife lui-même, dans l'encyclique *Mirari vos*, « pro officii sui munere, pro auctoritate sibi tradita, catholicam doctrinam universo gregi denuntiavit, eamque definivit quam unice sequi fas sit. »

D'ailleurs l'histoire de l'encyclique *Mirari vos*, prouve la même chose avec la plus grande clarté. Dans une supplique offerte à Grégoire XVI, le 3 février 1832, Lamennais et ses amis protestaient qu'ils étaient prêts à rejeter et à répudier toutes celles de leurs doctrines qui auraient déplu au Pontife infaillible. Or, le 16 août (lendemain de l'envoi de l'encyclique), par ordre du Pape lui-même, le cardinal Pacca écrivit une lettre à Lamennais ; il annonce que le Saint-Siége a accompli ce que Lamennais avait sollicité depuis si longtemps ; puis il ajoute : « Sanctitas sua tanto minus a judicio promulgando declinare potuit quod Episcopatus ab omni parte, cathedram hanc apostolicam obsecraverit, ut a Petri successoris ore infallibili decisionem solemnem de doctrinis obtineret. »

Enfin, voici ce que Grégoire XVI écrivit à l'archevêque de Toulouse, le 8 mai 1833 : « Litteræ tuæ traditæ fuerunt

nobis in eam curam cogitationemque jamdiu incumbentibus, ut ex more institutoque sanctæ hujus Sedis... omnes Ecclesiæ filios opportune edoceremus, quidnam de tristissimo illo argumento... sit prædicandum. Memores etiam ex prædecessoris nostri Leonis Magni monitu, tenuitatem nostram Ecclesiæ præsidere sub illius nomine cujus fides errores quoslibet impugnat, probe intelligimus id nobis speciatim commissum esse, ut omnes conatus nostros causis impendamus, in quibus universæ Ecclesiæ salus possit infestari... Id nos Deo bene juvante atque auspice imprimis Virgine sanctissima, fidenter peregimus, datis solemni Assumptionis ipsius die ad catholici orbis antistites Encyclicis Litteris, quibus sanam et quam unice sequi fas sit doctrinam, pro nostri officii munere protulimus. »

Nous pourrions refaire ce raisonnement pour l'encyclique *Quanta cura* et autres; mais ce que nous venons de dire suffit pour juger de l'assertion que les encycliques sont réservées aux Evêques, ne regardent pas les fidèles et ne définissent rien.

***

« *Les principes juridiques*, poursuit l'auteur de l'article, *exposés plus haut par rapport aux encycliques, s'appliquent à bien plus forte raison aux lettres latines, aux brefs particuliers, allocutions consistoriales*, etc. » (Col. 336.)

Fort bien. Mais voyons ce que les Papes eux-mêmes pensent de leurs allocutions consistoriales, de leurs lettres, etc. Pie IX, dans l'encyclique *Quanta cura*, commence par rappeler que ses prédécesseurs n'ont rien eu de plus à cœur, « quam sapientissimis *litteris* et *constitutionibus* retegere et damnare omnes hæreses et errores qui, Divinæ fidei nostræ adversi, graves frequenter excitarunt tempestates. » Ensuite, parlant de lui-même, il ajoute : « Illustria prædecessorum nostrorum vestigia sectantes, nostram extulimus vocem ac pluribus in vulgus editis encyclicis epistolis, et *allocutionibus in consistorio habitis, aliisque apostolicis litteris*, præcipuos tristissimæ nostræ ætatis errores *damnavimus*. » Le Pontife affirme donc

qu'il a fait par ses *allocutions consistoriales*, ce que ses prédécesseurs avaient fait par leurs *constitutions*; et il signale immédiatement les allocutions du 9 décembre 1854, et du 9 juin 1862.

Ce n'est pas à dire pourtant que nous voyons des définitions dogmatiques dans toutes les allocutions consistoriales, même quand il y est question de doctrines. Nous tenons seulement à rappeler que si le Pape veut parler *ex cathedra* de cette manière, il le peut, et que quelquefois, il l'a fait ; nous tenons à rappeler aussi qu'en tout cas il faut bien se garder d'amoindrir la valeur de ces actes ; car, quand même le Pape dans certaines *allocutions*, *lettres apostoliques*, etc. ne voudrait pas se servir de sa pleine autorité doctrinale pour *définir*, il parle cependant toujours comme Pape, et doit être écouté. L'éminentissime cardinal Franzelin a parfaitement éclairci ce point dans l'important *Scholion* 1, qu'il a placé après la douzième thèse de son immortel traité de la *Tradition*. Le R.P. Palmieri dans son bel ouvrage sur le *Pontife romain*, th. XXXII, Schol. 2, écrit aussi avec beaucoup de sens : « Licet (Pontifex) non loquatur ex *plenitudine auctoritatis*, loquitur tamen ex *auctoritate*; quo circa Romanus Pontifex sic loquens non est detrudendus in censum quorumque doctorum privatorum, nullam habentium auctoritatem. » Ne pouvant ici traiter cette matière *ex professo*, nous nous contentons de renvoyer le lecteur aux théologiens, et surtout aux deux auteurs que nous venons de nommer.

Il est à peine besoin de faire remarquer que nous ne confondons pas les *allocutions consistoriales* et autres actes de ce genre avec les lettres d'encouragement ou de félicitation que le Souverain Pontife fait quelquefois adresser aux auteurs qui lui offrent leurs ouvrages. On peut voir là-dessus un opuscule écrit il y a quelques années avec une véritable entente théologique et un respect sincère pour le Saint-Siége; nous voulons parler des « *Lettres pontificales et de la portée qu'elles ont dans l'intention du Saint-Père* », par le R. P. Melot, S. J.

*
* *

On se demandera peut-être quel est le but que l'auteur de

l'article a voulu atteindre. Il a eu soin de nous l'indiquer assez clairement dans ses dernières lignes :

« Que l'on décide, dit-il, d'après ce que nous avons exposé dans ce mémoire, s'il est possible de ranger, parmi les constitutions et les lois, les *actes* qui, non-seulement n'ont pas été promulgués, mais qui ne peuvent pas l'être, vu leur caractère et leur nature. »

Les actes visés ici ne seraient-ils pas ceux par lesquels Pie IX a réprouvé des doctrines chères à un certain parti, et surtout l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* ? Quoi qu'il en soit, nous sommes sûrs que cette tentative d'arracher du champ de l'Eglise le bon grain semé par l'illustre Pontife, ne réussira point.

Dr Th. Bouquillon,
Professeur de l'Université catholique de Lille.

P. S. — L'auteur de l'article, qui cite à tout propos les bulles de S. Pie V, de Grégoire XIII, etc., n'a fait que reproduire contre les *encycliques* et les *allocutions consistoriales*, les arguments que les Jansénistes faisaient valoir contre ces mêmes bulles ! Nous voulons lui montrer que les écrivains catholiques répondaient à ces hérétiques de la même façon que nous lui avons répondu. Un passage de Steyaert, qui nous est tombé sous les yeux quand les pages qui précèdent étaient déjà imprimées, nous sert à merveille. Voici comment le théologien de Louvain s'exprime dans son *Actio Epistolaris coram Vicariatu Yprensi* : « De publicatione solum quæstio est, et quidem non quarumcumque constitutionum, sed earum quibus de dogmate aliquo, quod ad fidem aut mores attinet, judicatur. Quod hodie *interdum* eadem Sedes in similibus solemnem in partibus publicationem adhibeat, ob duritiam cordis quorumdam potissimum factum putemus, ne quis ignorantiam prætexere possit *in judicio*. Cæterum olim, ubi, quæso, legimus scrupulosas ejusmodi formalitates, non dico in promulgandis Constitutionibus Apostolicis, sed vel in decretis Conciliorum Generalium, quæ fidem aut mores concer-

nerent, semper fuisse servatas? Sufficiebat sanctæ istorum temporum simplicitati, si fideli saltem relatione innotesceret, dogma aliquod sacrosancta Ecclesiæ auctoritate determinatum fuisse. » Et un peu plus loin, parlant de la condamnation d'Abélard : « Quid disertius, nisi et hic obtendatur Publicationis defectus? Quippe simplici solum rescripto damnatus est Abaëlardus cum suis capitulis. Ubi namque publicatio vel in ipsa Urbe? *Datum Laterani*, inquit Pontifex, *decimo septimo Kal. Augusti*. De publicatione in acie campi Floræ, aut aliis locis hodie consuetis, nihil. Nulla suscriptio Magistri cursorum, etc. Imo si proprius rem examinamus, tantum non epistola familiaris fuit, qua Innocentius tantam hæresim compescuit, solis archiepiscopis Senonensi et Rhemensi eorumque suffraganeis cum S. Bernardo inscripta. Sed noverat nimirum Innocentius secundus, quam hæresim Innocentius primus non dissimili ratione compescuisset, Pelagianam nimirum, misso rescripto simili ad episcopos Carthaginensis et Milevitani concilii, quod inter Augustini epistolas locum obtinuit. Quis autem vel Pelagianus hoc nomine elevavit Innocentii judicium quod non solemnius publicatum foret? Eamdem itaque viam insistere licuit Innocentio XI post Alexandrum VII et B. Pium V, ne innumeros alios Pontifices enumerem, qui sæpe minori negotio maximos quosque errores sine ulla cujuspiam contradictione profligarunt. »

LITURGIE

—

DE LA COMMÉMORAISON DES FIDÈLES TRÉPASSÉS.

I. *Dans quel ordre doivent se faire les différents offices, le soir de la Toussaint et le jour de la Commémoraison des fidèles trépassés?* — II. *Peuvent-ils être célébrés séparément les uns des autres?* — III. *L'ordre peut-il en être changé?* — IV. *Comment concilier ensemble la rubrique du Cérémonial des Evêques, qui fait célébrer les matines des morts le soir même de la Toussaint, avec les décrets qui le défendent?*

PREMIÈRE QUESTION.

Dans quel ordre doivent se faire les différents offices, le soir de la Toussaint et le jour de la Commémoraison des fidèles trépassés?

Ces offices se célèbrent dans l'ordre suivant : 1° les vêpres de la Toussaint ; 2° les vêpres des morts ; 3° les complies ; 4° les matines et les laudes du 2 novembre ; 5° les matines et les laudes des morts.

Cet ordre est positivement indiqué dans le Bréviaire ; et les vêpres des morts sont tellement unies aux vêpres de la Toussaint qu'à la fin de celles-ci on ne dit ni *Fidelium animæ* ni *Pater*. « Dicto *Benedicamus Domino*, dicuntur vesperæ « defunctorum incipiendo ab antiphona *Placebo Domino*. » Après les laudes du jour, on commence de même les matines des morts : « Post laudes diei, dicto *Benedicamus Domino*, absolute incipitur matutinum defunctorum ab invitatorio. »

DEUXIÈME QUESTION.

Ces différents offices peuvent-ils être séparés les uns des autres?

Il faut examiner d'abord la question générale, puis répondre à la question qui nous est adressée, à savoir, s'il est à propos de séparer les vêpres des morts de celles de la Toussaint par un sermon ou par un salut du saint Sacrement.

I. Question générale.

On ne voit aucun motif bien plausible de soutenir que, parmi ces offices, il y en ait qui soient nécessairement unis à ceux qui les précèdent. Si quelqu'un d'eux pouvait être dans ce cas, ce seraient les vêpres de la fête et les vêpres des morts; ce seraient encore les matines et laudes du jour, et les matines et laudes des morts. Les vêpres et les matines et laudes des morts sont, en effet, les seules qui, unies à celles qui les précèdent, occasionnent la suppression de la conclusion de celles-ci. Mais ce n'est pas une preuve qu'elles en soient inséparables. S'il en était ainsi, il faudrait dire que prime suit nécessairement laudes, parce qu'on omet le *Pater* et l'antienne à la sainte Vierge après les laudes si l'on doit immédiatement dire prime, et toutes les heures se suivraient de la même manière. La rubrique citée doit donc être entendue dans le même sens à savoir du cas où ces offices se suivent immédiatement, ce qui peut être et ne pas être, comme l'observe M. de Herdt (*S. lit. praxis*, t. III, n. 110) : « Quando officium defunc-« torum conjunctim cum officio diei recitatur, vesperæ de-« functorum dicuntur post vesperas diei dicto *Benedicamus* « *Domino*, et omisso versu *Fidelium animæ ;* et similiter ma-« tutinum et laudes defunctorum, post laudes diei, dicto *Bene-* « *dicamus*, et omisso versu *Fidelium.* » Tel est aussi l'enseignement de Mgr Martinucci, comme on le verra plus loin.

De plus, si les vêpres des morts étaient inséparables des vêpres de la Toussaint, la rubrique du Cérémonial des Evêques maintiendrait cette règle ; or, comme on le verra plus bas, elle les sépare par les complies.

II. — Est-il à propos de séparer les vêpres des morts de celles de la Toussaint par un sermon ou par un salut du saint Sacrement ?

M. Bourbon n'approuve pas cette pratique, ajoutant toutefois qu'il faut s'en tenir à ce qui aura été réglé par l'Ordinaire. « S'il y a prédication après les vêpres, dit le savant « auteur (*Cérém. paroissial*, p. 463, note 1), c'est après les « vêpres des morts: le sermon peut traiter de la fête de la « Toussaint, dont l'office n'est pas encore achevé, ou de la com-« mémoraison des fidèles défunts, dont l'office est commencé. « S'il y a salut du saint Sacrement, c'est après les complies, « si on les chante; pendant les complies, on a le temps de « préparer l'autel. S'il n'y a ni sermon, ni complies, le salut « serait après les vêpres des morts : il pourrait y avoir quel-« ques moments d'interruption pour faire à l'autel les prépa-« ratifs nécessaires. Ainsi l'on peut régulièrement coordonner

« les offices de ce jour. Si les statuts diocésains avaient « tracé un autre ordre, on s'y conformerait. »

L'auteur, comme nous le voyons, tient à l'ordre indiqué dans la première règle. L'importance de conserver cet ordre sera discutée dans la troisième question. Disons seulement ici qu'en séparant les vêpres des morts de celles de la Toussaint par un sermon ou par un salut, on peut conserver l'ordre liturgique tracé dans le Bréviaire, car ni le sermon, ni le salut, n'appartiennent aux fonctions liturgiques de ce jour. Il faut aussi tenir compte de certaines difficultés matérielles dont nous allons parler à l'occasion de la troisième question.

TROISIÈME QUESTION.

Ces différents offices doivent-ils nécessairement être célébrés dans l'ordre indiqué ci-dessus ?

Si l'ordre indiqué dans le Bréviaire, tel qu'il est tracé dans la réponse à la première question, devait être toujours et invariablement gardé, la rubrique du Cérémonial des Evêques ne l'établirait pas d'une manière différente. Or, voici ce qui est marqué dans cette rubrique : Si l'Evêque officie, il célèbre d'abord les secondes vêpres de la Toussaint avec la plus grande solennité, comme devant célébrer le lendemain. Pendant que le Pontife et les Chanoines quittent leurs ornements, on prépare l'autel pour les vêpres des morts ; pendant ce temps, les Bénéficiers du chapitre, ou encore des chapelains ou des séminaristes vont au *secretarium* réciter les complies. Le point relatif à l'Evêque officiant a été traité 1re série, t. VII, p. 449 (1). On voit aussi par le texte cité au même lieu qu'après

(1) En traitant des jours où l'Évêque officie dans sa cathédrale, nous avons vu que toutes les fois que le Pontife doit célébrer la Messe solennelle, il officie aux premières vêpres avec beaucoup plus de solennité que s'il ne devait pas célébrer la Messe. Aux secondes vêpres, il n'est pas supporté que le Prélat officie lui-même, à plus forte raison qu'il le fasse avec la même solennité : la rubrique du Cérémonial des Evêques exprime seulement le désir que les secondes vêpres soient célébrées solennellement par l'Evêque aux fêtes de Noël, de Pâques, du titulaire ou du patron. Mais si le Prélat célèbre lui-même la Messe solennelle de la Commémoraison des fidèles trépassés, il officie alors solennellement aux secondes vêpres de la Toussaint. Cette règle suppose évidemment que la fête de la Toussaint n'est pas un samedi. Mais si, à cause de l'incidence du 2 novembre le dimanche, la Commémoraison des fidèles trépassés est transférée au lundi, et si l'Evêque désire célébrer la Messe solennelle de ce jour, devra-t-il aussi célébrer solennellement les vêpres du dimanche ? Cela ne paraît pas vraisemblable, car, comme on le voit, il n'y a pas de connexion entre l'office du jour et l'office des morts, et la règle donnée par le Cérémonial des Évêques semble avoir en vue de ne pas interrompre l'office pontifical. Mgr Martinucci suppose le cas où l'Évêque viendrait seulement pour présider à l'office des morts (l. V, c. XXI, n. 1).

les vêpres des morts on célèbre immédiatement les matines et laudes du même office, « quæ simul et junctim in multis « ecclesiis recitari solent, hoc est, statim post vesperas om- « nium Sanctorum, ad hoc, ut populi commodius et frequen- « tius illis interesse possint. » Après les vêpres de la Toussaint ; le Pontife quitte les ornements, puis on lit : « Interim « mutari poterit pallium altaris et candelæ... Dum Episco- « pus et canonici paramenta deponunt, mansionarii seu « capellani vel seminaristæ in secretario recitabunt comple- « torium » (1). C'est un tout autre ordre dans les offices : 1° les vêpres de la Toussaint ; 2° les complies ; 3° les vêpres des morts ; 4° les matines et laudes des morts ; 5° enfin les matines et laudes du jour, qui restent à dire.

La disposition donnée ici nous fait voir que l'office des morts n'est uni à l'office du jour que d'une manière directive, et le maintien de l'ordre tracé dans la solution de la première question est loin d'avoir l'importance de celui qui existe dans la suite des différentes parties de l'office divin. Si l'on intervertit l'ordre des heures canoniales, dit Cavalieri (t. III, Décr. VIII, n. 8) « apparet contemptus præcepti ecclesiastici « et institutionis Ecclesiæ, et eluduntur mysteria quæ per ho- « rarum canonicarum ordinem significantur ». Parlant ensuite de la question présente, il ajoute : « Hæc tamen minime pro- « cedunt de matutino defunctorum, quod licet per rubricas « sit addictum matutino diei, non habet tamen cum eo talem « ordinem qualis est inter horas canonicas : est siquidem « officio canonico omnino extraneum, nec cum eo continua- « tionem aliquam habet. »

Si l'on peut intervertir ainsi l'ordre de cet office dans une cathédrale où il y a obligation de le faire, à plus forte raison la chose pourra-t-elle être permise dans une église où ils se font par dévotion, s'il y a quelque raison de faire ainsi.

Il faut, disions-nous en terminant ce qui a rapport à la deuxième question, tenir compte de certaines difficultés matérielles qui se rencontrent dans l'exécution des cérémonies. Nous avons exposé plusieurs fois les règles liturgiques relatives à la décoration des églises et des autels. Cette décora-

(1) Ces dernières paroles ont été ajoutées dans l'édition du Cérémonial des Évêques publiée par ordre de Benoît XIII. Quelque temps auparavant, la S. C. avait déclaré que l'office des morts pouvait se dire avant les complies. *Question.* « An officium defunctorum pro secunda die novem- « bris possit recitari, etiam præsente Episcopo, ante completorium diei « festi omnium Sanctorum ? » *Réponse.* « Affirmative » (Décret du 5 juillet 1698. N° 3477, q. 20.) M. de Herdt observe que cette récitation publique des complies faite par les bénéficiers ou les séminaristes ne dispense pas les chanoines de les réciter en particulier.

tion doit être en rapport avec la fonction que l'on célèbre. Pendant les vêpres de la Toussaint, l'autel est orné comme aux grandes solennités, et pendant les vêpres des morts, il faut supprimer toute décoration et mettre le devant d'autel noir. Après les vêpres des morts, si on chante les complies, on devra faire disparaître tout appareil funèbre. Si l'on donne le salut, l'autel devra être disposé pour l'exposition du très-saint Sacrement; et après le salut, si l'on commence les matines des morts, il faudra rétablir l'autel comme pendant les vêpres de cet office. Ces changements ne sont pas toujours faciles à faire sans occasionner un retard que l'on ne peut imposer aux fidèles. Mgr Martinucci seul semble apprécier cet inconvénient. Au livre II, où il parle de cet office dans les églises ordinaires, il supprime, dès le commencement des vêpres du jour, les décorations qu'il pourrait être trop difficile d'enlever avant les vêpres des morts. « Altare, dit-il (L. II, c. IX, « n. 2), ad vesperas exornabitur candelabris nobilibus et « cruce simili propter solemnitatem; id modo notandum quod « nec reliquiaria nec vasa florea inter candelabra ponenda « sunt, quoniam ornamenta hæc pugnarent cum mortuorum « funebri officio, quod statim post festivum celebratur. Id « autem intelligatur, cum hujusmodi ornamenta removeri « possint commode, quod cum fieri possit, amovebuntur cum « mutabitur pallium. » L'auteur ne parle même pas de remettre le devant d'autel de couleur blanche pendant les complies, si on les dit entre les vêpres et les matines des morts. Au livre V, où il parle de l'office à la cathédrale, il permet de célébrer les secondes vêpres de la Toussaint dans une chapelle particulière, afin que le grand autel puisse être disposé pour l'office des morts. « Die prima novembris, dit-il « (l. V, c. XXI, n. 1), post secundas vesperas omnium San- « ctorum immediate cantandæ sunt vesperæ defunctorum « pro eorum generali commemoratione; hinc recitato com- « pletorio, cantandum erit matutinum et laudes pro fide- « libus defunctis. Ita præscribit Cæremoniale Episcoporum. « Ex ejusdem cæremonialis verbis liquet diversitas ornatus, « qui requiritur pro utroque officio, quia cum unum alteri « succedere immediate debeat, fieri non potest ut evadat « decorus et conveniens, præsertim si Episcopus cantaret « secundas vesperas omnium Sanctorum, postea primas « vesperas pro defunctis. Hanc difficultatem videtur perce- « pisse Cæremonialis compilator, siquidem loco citato asserit « quod binæ vesperæ prædictæ *simul et junctim in multis* « *ecclesiis recitari solent.* Videntur igitur sejungi posse ; ideo- « que licebit sequi usum sacelli pontificii, in quo cantantur

« vesperæ pro defunctis et immediate sequitur matutinum et « laudes ejusdem officii. Possent igitur, si placeret, cantari « vesperæ secundæ omnium Sanctorum cum completorio in « choro minori vel in secretario, ubi parari solet Episcopus « pro Missis pontificalibus, ut altare primarium cum presby- « terio in totum esset dispositum pro officio defunctorum. »

Toutes ces difficultés disparaissent dans certaines églises où l'on a coutume de renvoyer l'office des morts après toutes les cérémonies relatives à la fête, lorsque, par exemple, on donne le salut après les vêpres. Après le salut, on prépare l'autel pour les vêpres des morts. Dans une grande église on peut faire le sermon pendant ce temps sans distraire les fidèles; dans une église moins considérable, les préparatifs se font plus promptement, et alors on attend un instant, puis, on commence l'office des morts, après lequel il n'y a plus rien à déranger. La dévotion des fidèles y gagne aussi sous un autre rapport ; car on n'entremèle point l'office de la Toussaint et l'office des morts. Nous n'attachons pas à cette réflexion plus d'importance qu'il ne faut : l'Eglise n'a pas eu ce point en vue, comme il résulte de l'ordre établi dans le Bréviaire.

Quatrième question.

Comment concilier ensemble la rubrique du Cérémonial des Evêques qui fait célébrer les matines des morts le soir même de la Toussaint, avec les décrets qui le défendent.

Les décrets dont il s'agit ici sont les suivants :

1er Décret. *Question.* « An matutinum diei Commemora- « tionis omnium defunctorum recitari possit in choro in die « festivitatis omnium Sanctorum post completorium? » *Réponse.* « Servandas esse rubricas. » (Décret du 22 janvier 1701. N° 3575. q. 3.)

2e Décret. « Observandum decretum S. R. C. diei 22 ja- « nuarii 1701. Matutinum diei Commemorationis omnium fi- « delium defunctorum non potest recitari in choro in die « festivitatis omnium Sanctorum post completorium, sed ser- « vandæ sunt rubricæ. » (Décret du 19 janvier 1743. N° 4136, q. 5.)

3e Décret. « Privata officii defunctorum recitatio absolvi « licite potest post vespertinas horas festi omnium Sanctorum. « In choro autem juxta rubricas adimplenda est mane die « secunda novembris, nisi ut populi commodius et frequen- « tius illi interesse possint contraria jam faceret consuetudo. » (Décret du 4 sept. 1745, N° 4177.)

La supplique qui a donné lieu à ce dernier décret fait allusion à une décision du 1er septembre 1607, donnée dans le même sens, et rapportée par Cavalieri, qui en cite une autre du 23 mai 1603. Quoi qu'il en soit, pour se rendre compte de la portée de ces réponses, il faut savoir que les matines et laudes ne peuvent pas se dire au chœur après les complies de la veille. Nous citons plus bas les décrets qui confirment cette règle. Il résulte de là que les réponses *servandas esse rubricas*, *servandæ sunt rubricæ* signifient que les matines des morts doivent se dire après celles du jour, le matin du 2 novembre, comme l'exprime positivement le troisième décret cité. Cependant pour le motif indiqué dans le Cérémonial des Evêques, on permet que les matines des morts soient célébrées le soir même de la Toussaint.

On nous demande comment concilier ces décrets avec la rubrique du Cérémonial des Evêques, qui semble autoriser cette pratique d'une manière générale ?

Il nous paraît facile d'accorder la rubrique avec les réponses de la S. Congrégation. On lit dans le Cérémonial des Evêques (*Ibid* n° 1) : « Et tunc, si Episcopus ipsemet erit in crastinum « celebraturus Missam solemnem pro defunctis, debebit etiam « et in his vesperis et matutinis officium facere, et quidem hoc « pacto. » On expose ensuite ce qui est dit ci-dessus. Il s'agit donc uniquement de cet office présidé par l'Evêque, comme le font remarquer les auteurs, de sorte qu'en son absence il faut s'en tenir aux décrets. « Matutinum defunctorum, dit « Gavantus (t. II, sect. IX, c. II, n° 16), post laudes diei reci- « datur... cui rubricæ inhærendo S. R. C. prohibuit in festo « Sanctorum omnium cantari matutinum defunctorum ve- « speri, et jussit recitari in ipsamet die Commemorationis om- « nium fidelium defunctorum post laudes diei. Episcopis autem « conceditur, ut in die festo omnium sanctorum possint in « suis ecclesiis recitare cum clero suo matutinum defunctorum « ut dicitur in Cær. Ep. l. II, c. X, ea certe de causa, ut se- « quenti mane liberiores sint ad Missam solemniter cantan- « dam pro defunctis. Quæ causa satis aperte significatur « initio prædicti capitis. » Cavalieri, rapportant cette appréciation de Gavantus, ajoute que la raison donnée par le célèbre liturgiste peut s'appliquer à toutes les églises tenues à l'office. « Gavantus etiam congruitatem in eo agnoscit, dit-il « (*Ibid* n° 3), ut Episcopi cum suo clero liberiores sint ad Mis- « sam solemnem in mane pro defunctis decantandam, et « præsertim quia etiam alteram de officio debent facere. At « hæc ratio non minus militat pro ecclesiis collegiatis, aliisque « in quibus viget conventualium missarum usus ; unde ut

« minimum decreta cætera inhibitiva cum exclusione cathe-
« dralium ecclesiarum sunt accipienda. » L'auteur ajoute ensuite (nos 4 et 5) qu'en vertu du décret du 4 septembre 1745, la coutume peut autoriser cette manière de faire ; puisque ces décisions n'atteignent pas les églises qui ne sont pas obligées à l'office canonial.

Il résulte de là que la méthode indiquée par la rubrique du Cérémonial des Evêques peut être suivie toutes les fois que l'Evêque doit célébrer à la cathédrale la Messe solennelle de la Commémoraison des fidèles trépassés. On peut suivre la même règle, même en l'absence de l'Evêque, en vertu d'une coutume bien établie. Mais on ne peut étendre ce privilége à d'autres cas, et Cavalieri semble dépasser ici les vrais principes ; il faudrait alors une dispense positive. M. de Herdt pense que la présence de l'Evêque suffit pour autoriser à suivre la méthode donnée dans le Cérémonial des Evêques. Il résume ainsi la question (*Praxis pont.* t. II. N° 194, p. 298) : « In ecclesiis cathedralibus, præsente Episcopo, vesperæ et « matutinæ defunctorum immediate post vesperas omnium « Sanctorum simul et junctæ recitari possunt, etiam ante com- « pletorium : in ecclesiis autem cathedralibus, absente Epi- « scopo et in quibuscumque aliis matutinum Commemorationis « defunctorum in choro in die festivitatis omnium Sanctorum « post completorium recitari nequit; sed recitandum est mane « die secunda novembris, nisi ut populus commodius et fre- « quentius illi interesse posset contraria jam faceret con- « suetudo. »

Nota 1° Nous avons dit ci-dessus que les matines et laudes ne peuvent pas, d'après le droit commun, se dire au chœur la veille après les complies.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er décret. « Abbas et canonici collegiatæ ecclesiæ S. Mariæ « Zennaruzzæ Calaguritanæ diœcesis in aspero frigidoque « monte sitæ exponunt, solere in ea ecclesia media nocte ma- « tutina recitari : atque idcirco brumali tempore propter « imbres magnasque tempestates multos sæcularium officium « relinquere, multasque infirmitates causari ; quapropter « petunt, ut liceat matutinum recitari post completorium diei « præcedentis. Et S. R. C. rescribendum censuit : Nihil. » (Décret du 10 janvier 1597. N° 102.)

2e décret. « Decanus et capitulum Miranden. Iterum sup- « plicat impertiri licentiam recitandi matutinum post com- « pletorium a die prima novembris ad diem primam maii, « idque propter nimia ejus loci frigora. Et S. R. C. censuit rescribendum : Nihil. » (Décret du 10 janvier 1597. N° 105.)

3e DÉCRET. « Abbas et fratres monasterii Montis sancti or-« dinis Cisterien. Valentinæ diœcesis, situm in monte terræ « Xativæ exponunt : in eadem terra intolerabilem esse aeris « frigiditatem, ipsosque fratres solere ante solis ortum matu-« tinum recitare in choro, quo ut eant, transeundum est per « locum sub dio existentem, imbribus ac frigori expositum ; « supplicant igitur, ut liceat post completorium recitare matu-« tinum a die prima novembris ad diem primam maii. Et S. « R. C. censuit respondendum : Nihil. » Décret du 10 janvier 1597. N° 111.)

4e DÉCRET. *Question.* « An tempore quadragesimali liceat « capitulo cathedralis recitare matutinum pro die sequenti de « sero immediate post completorium in casu etc..? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 3 août 1737. N° 4062, q. 20.)

5e DÉCRET. *Question.* « An liceat capitulo et canonicis eccle-« siæ cathedralis in vigiliis dierum SS. Corporis Christi, SS. « Conceptionis, sacrarum Rogationum, SS. Maximi et Blasii « protectorum civitatis, ac SS. Trinitatis, anticipare horam « pro recitatione matutini de sero post vesperas, ac campanas « respective ad hujusmodi effectum pulsare absque licentia « Episcopi in casu etc...? » *Réponse.* « Negative et amplius. » (Décret du 13 juillet 1754. No 4246, q. 2.)

NOTA 2o. On excepte de cette règle les matines des trois derniers jours de la semaine sainte qui se disent au chœur la veille, dans la seconde partie de la soirée.

Nous lisons dans le Cérémonial des Evêques (l. II, c. XXII, n. 2) : « Ipsa vero quarta feria (post dominicam palmarum) « hora vigesima prima vel circa.» Après les règles relatives à cet office nous lisons (*Ibid. n.* 17) : « Eadem servantur in duobus « sequentibus matutinis tenebrarum. »

Cette exception est motivée d'abord par l'ancien usage de l'église, d'après lequel cet office se célébrait pendant la nuit et puis sur la longueur des offices du matin pendant ces jours.

P. R.

TABLE DES MATIERES

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, par le R. P. CHARTIER S. J. 6, 125, 193, 289
UN CONCILE DE BORDEAUX EN 1624, par M. l'abbé A. GILLY. 44
LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE, par M. l'abbé A. DUPONT. 64
PIE IX ET LA SCIENCE SACRÉE, par M. le Dr Jules DIDIOT. 97
ÉTUDE SUR S. JEAN-BAPTISTE, par M. l'abbé F. D. . 146
TRAITÉ DE LA FOI, par M. l'abbé A. DUPONT. . . 222, 289, 439
ORATIO IN LAUDEM D. THOMÆ AQUINATIS INSULIS HABITA, par M. le Dr Jules DIDIOT. 254
LES FACULTÉS DE THÉOLOGIE EN ALLEMAGNE, par le Même 325
LA COSMOGONIE MOSAÏQUE, par M. l'abbé BOURDAIS. . . 385
DES RETRAITES ECCLÉSIASTIQUES, par M. l'abbé HIPPOLYTE 455
LITURGIE, par M. l'abbé P. R. 75, 157, 275, 358
QUESTIONS LITURGIQUES, par le Même. 461
QUESTIONS CANONIQUES ET LITURGIQUES, par M. l'abbé CRAISSON 172. 352
ACTES DU SAINT-SIÉGE. 85, 179, 282. 369, 478
NOTES D'UN PROFESSEUR, par M. le Dr Jules DIDIOT . . 184, 468
BIBLIOGRAPHIE. 93, 197, 287, 377, 479

TABLE ALPHABÉTIQUE

ACTES du Saint-Siége, 85, 179, 282, 478.

ALLEMAGNE. — V. *Théologie.*

AUBES. — De ceux qui doivent s'en revêtir pour assister à la procession du St-Sacrement, 464.

BAPTÊME. — L'eau baptismale doit être faite non-seulement le samedi-saint, mais encore la veille de la Pentecôte, 172.

BARBIER (l'abbé). — Cours d'instructions pastorales, 188.

BÉNÉDICTION. — On ne peut réputer les ornements bénits par cela seul qu'on s'en est servi pour remplir de saintes fonctions, 175.

BERTRAND (l'abbé). — *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, 93.

BESSON (Mgr). — *Instruction pastorale et Mandement sur la franc-maçonnerie*, 480.

BOUQUILLON (le Dr). — *Institutiones theologiæ moralis specialis*, 184.

CHAPOT (l'abbé). — *Le cléricalisme et l'esprit moderne*, 191.

CHŒUR. — L'autel placé au fond du chœur est la disposition régulière et la plus convenable pour les cérémonies, 467.

CONCILE (un) de Bordeaux en 1624, 44 ss. — L'assemblée du clergé de France a eu le tort de publier les décrets de ce concile sans les corrections de la Sacrée-Congrégation, 44. — Nouvelle édition des décrets de ce concile avec les corrections et observations du cardinal de Sourdis, 45. — Examen de cette publication, 46 — Conclusion, 61.

COSMOGONIE (la) mosaïque, 385 ss. — Moïse n'a pas écrit un livre de science moderne, mais un livre de religion, 386. — Nécessité d'étudier le texte même de la Bible pour le mettre d'accord avec la géologie, 389. — Traductions de la Bible, vieilles cosmogonies, les saints Pères, autre source de consultation, 390. — Examen du récit mosaïque à l'aide de ces lumières, *ibid.*

COULIN (le chanoine). — *Lettres à un jeune prêtre*, 189.

CROIX. — Des saluts à la croix de la sacristie, 463.

DAGORNE. — *Cours de philosophie suivi de l'histoire de la philosophie*, 469.

DECHAMP (S. E le card). — *Le libéralisme, etc.* — *Les catholiques libéraux*, 479

DÉCRETS de la S. C. des Indulgences, 282, 375, 376. — de la S. C. de l'Index, 284, 478. — de la S. C. des Evêques, 368. — de la S. C. du Saint-Office, 373.— de la S. C. des Rites, 374, 478.

ENCENSEMENT. — Abus à réformer, 465.

ENFANTS. — V. *Funérailles.*

FACULTÉS (les) de théologie en Allemagne, 325 ss. — Facultés ca-

tholiques, 326. — Facultés protestantes, 335. — Facultés schismatiques, 349.

FOI (traité de la) 222 ss., 289 ss., 430 ss. — Nom et concept de la Foi en général, 222. — Concept de la Foi théologique et catholique, 227. — Objet de la Foi en général, 245. — Objet formel de la Foi en particulier, 289. — L'acte de Foi, 302. — La vertu de la Foi, 317. — Certitude, nécessité et irrévocabilité de la Foi, 430. Foi et raison, 444.

FRANC-MAÇONNERIE. — V. *Besson*.

FRANÇOIS (S.) — Décret qui le déclare Docteur de l'Église, 85.

FUNÉRAILLES des enfants 75 ss. — Lieu où doivent être inhumés les enfants baptisés morts avant l'usage de la raison, 75 — La sonnerie des cloches, 76. — Du cercueil et de ses ornements, 78. — Vêtements du prêtre, 81. — De la croix du convoi, *ibid.* — Des cierges, 83. — Des autres cérémonies de ces funérailles, 157 ss. — Règles spéciales à observer à ces funérailles pendant les trois derniers jours de la semaine-sainte, 168.

GODEFROY. — *Histoire de la littérature française*, 473.

HEINRICH (le chanoine). — *Théologie dogmatique*, 67. — Traité de la Foi, 222, 289, 430.

HURTER (le R. P.). — *Theologiæ dogmaticæ compendium*. 186.

INDULGENCES. — Décret de la S. C. sur leur translation, 282. — Conditions à remplir. Temps. Réitération des œuvres, 376. — V. *Sacré-Cœur*.

JEAN-BAPTISTE (S.) — Étude sur S. Jean-Baptiste témoin de la divinité de Jésus-Christ, 146.

KANLERS (le Dr). — *Einleintung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testament*, 379.

LARGENT (le R. P.) — *Méditations sur la Vie de la Ste Vierge*, 475.

LENTHÉRIC (Charles). — *La Grèce et l'Orient en Provence*, 95.

LILLE. — V. *Universités Catholiques*.

LITURGIE romaine. — Le rétablissement de la liturgie romaine dans les églises de France sous le Pontificat de Pie IX, 358. — But que Nos seigneurs les évêques se sont proposé, 359. — Manière d'opérer le changement de liturgie dans un diocèse, 364. — Comment assurer l'avenir liturgique d'un diocèse, 365. — Décret de la S. C. proscrivant l'usage de la langue russe dans la liturgie catholique 373, — V. *Aubes, Baptême, Bénédiction, Chœur, Croix, Encensement, Funérailles, Messe, Reliques, Saintes-Huiles*.

LIVRES mis à l'index, 284, 478.

MESSE. — Position des mains des officiants, lorsqu'ils sont assis à la banquette, 462. — Messe privée le jeudi-saint, 478.

ŒUVRE apostolique. — V. *Reims*.

ORNEMENTS. — V. *Bénédiction, Messe*.

PERRIOT. — *Prælectiones theologiæ ad clericos seminarii Lingonensis*, 471

PHILOSOPHIE (Études de) chrétienne 5 ss. 125 ss. 193 ss. — Idéologie, 5 ss. — Observations générales, 5. — L'imagination, 12. — Les fonctions de l'imagination, 13. — Les erreurs et les égarements de l'imagination, 19. — Les idées sont des représentations connues par l'esprit, 125. — Connaissances qui méritent le nom d'idées, 127. — Supériorité et continuité de la vie intellectuelle dans l'homme, 138. — Nature de la représentation en idées, 141. — Théorèmes généraux sur nos connaissances. Réalité objective. extension, compréhension de nos idées. 193 ss. — V. *Dagorne.*

PIE IX et la science sacrée. 97 ss. — Pie IX a inauguré la renaissance chrétienne du XIXe siècle. 97. — Pie IX prédicateur du dogme sacré, 98. — Défense du dogme sacré, condamnation de ses ennemis, 107. — Progrès de la foi et de la théologie sous le Pontificat de Pie IX, 112. — Les théologiens ont la meilleure part dans la mission doctrinale de Pie IX, 118.

RAGEY. — Vie intime de S. Anselme au Bec, 476.

REIMS. — Affaires de ce diocèse. — Condamnation de l'Œuvre apostolique, 368.

RELIQUES. — Elles ne doivent pas être voilées pendant la messe, excepté lorsque le St-Sacrement est exposé, 461.

RETRAITES (des) ecclésiastiques, 455 ss. — La retraite étude spéculative et pratique de la théologie mystique, 455. — Ce que doit être une retraite, 456. — Les obstacles pendant la retraite, 458. — Des retraites particulières, 459.

REVUE des Sciences ecclésiastiques. — Lettre de S. S. Pie IX aux rédacteurs de cette Revue, 286.

SACRÉ-CŒUR. — L'indulgence accordée à ceux qui prient devant l'image du Sacré-Cœur ne peut être gagnée que si le Sacré-Cœur est apparent, 375.

SAINTES-HUILES. — Leur distribution ne comporte aucune solennité extérieure. 275.

SCHANZ (le Dr). — *Eileitung in das Neue Testament,* 382.

SCHEEBEN. — *Manuel de la Dogmatique catholique,* 65.

SEMAINE-SAINTE. — Règles à observer aux funérailles des enfants pendant les trois derniers jours de cette semaine, 168. — V. *Messe.*

SOURDIS (le card. de). — V. *Concile.*

Arras, imp. du Pas-de-Calais, rue d'Amiens, 41.—P.-M. LAROCHE, dir.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX

Ubi Petrus, ibi Ecclesia.

N° 222. — Juillet 1878.

QUATRIÈME SERIE. — TOME VIII (XXXVIIIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs.

AMIENS

BUREAU DE LA REVUE

Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

Place Saint-Denis, 32

PARIS

LIBRAIRIE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS

CHEZ M. HENRI ALLARD

rue de l'Abbaye-St-Germain, 13

1878

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

TRAITÉ DE LA FOI.

Cinquième article.

§ 5. — *La science et la philosophie chrétiennes.*

Nous avons maintenant les données suffisantes pour répondre à la question : y a-t-il une philosophie, une science catholique ?

I. Si l'on considère que la philosophie puise ses connaissances et ses preuves non dans la foi catholique, mais dans la raison et l'expérience communes à tous les hommes, il faut avouer qu'il n'y a pas de science païenne ou chrétienne, catholique ou acatholique. Mais comme la révélation surnaturelle suppose la raison, et que la foi et l'Église reconnaissent et approuvent toute science naturelle, on peut dire aussi que toute science par sa vérité est chrétienne et catholique (1).

On aurait tort cependant de restreindre de cette manière l'idée de la science chrétienne et catholique. *Par elles-mêmes* les vérités naturelles avec leurs principes, leurs sources et preuves, ne diffèrent pas chez le païen et le chrétien, dans l'Église et hors d'elle. Tout homme tient de la nature une raison capable d'acquérir toute

(1) V. S. Augustin, *De Doctr. christ.* II, 40.

science naturelle. Or, toute vérité naturelle conforme aux vérités révélées peut conduire au christianisme. De même donc que Tertullien appelle toute âme naturellement chrétienne, nous pouvons en dire autant de toute raison, de toute science. Aussi nous voyons la science chrétienne s'approprier et utiliser toute véritable connaissance philosophique et scientifique des païens. Mais cela ne suffit pas pour appeler chrétienne la philosophie païenne même dans les parties, où elle a trouvé la vérité.

II. Nous appelons au sens propre chrétienne et catholique la philosophie qui *professe* et *suit pratiquement les principes* exposés dans les paragraphes précédents sur le rapport de la raison et de la science, avec la foi et l'autorité ecclésiastique.

Pour porter le nom de savant, de philosophe *chrétien*, il ne suffit pas de professer des doctrines conformes aux christianisme, même de la part d'un chrétien ; on n'a ce droit qu'à la condition de reconnaître la vérité chrétienne comme le critère et la règle de ses recherches scientifiques. Pareillement, on n'est pas un savant, un philosophe *catholique* pour enseigner des doctrines en harmonie avec le dogme, pour admettre la révélation d'une façon quelconque comme la norme de toute vérité; il faut encore reconnaître à l'Église catholique le caractère d'un juge et d'un témoin infaillible en matière de vérité chrétienne.

Le philosophe catholique est d'accord avec l'acatholique sur les principes et les conclusions vraies de la science. Lorsqu'il en combat les conclusions erronées, il n'emprunte pas ses arguments à l'autorité catholique, mais à des principes communs au savant acatholique. Sous ce rapport les savants catholiques et hétérodoxes peuvent discuter entre eux, et travailler ensemble aux progrès de la science.

Mais le savant catholique reconnaît et possède à côté des principes de la science un principe directif supérieur : la vérité révélée infailliblement interprétée par l'Eglise. La foi lui donne une certitude absolue et surnaturelle de ce critère suprême de toute connaissance humaine ; et la raison lui en fournit une évidence naturelle qui l'autorise et l'oblige scientifiquement à le suivre. Le philosophe non catholique n'admettant pas ce critère, se trouve dans une condition moins parfaite. Il a toujours les moyens de connaître les vérités naturelles, de cultiver et de perfectionner les sciences, mais il court un plus grand danger de se tromper ; il ne jouit pas de la lumière supérieure qui fait marcher le philosophe catholique avec plus d'assurance et de succès dans le chemin de la vérité. La science chrétienne peut réaliser plus parfaitement l'idéal de la science, et la conduire à son perfectionnement dernier.

Il en est de la science humaine comme de la moralité naturelle. Celle-ci ne dépasse pas les limites et les forces de la nature, mais sans le secours de la révélation et de la grâce la nature est moralement impuissante à la réaliser. Il en faut dire autant de la science humaine : sans le secours de la science surnaturelle, elle n'arrive pas à sa perfection. D'ailleurs le chrétien sait que sur le terrain des sciences religieuses et morales, la nature ne se suffit pas à elle-même, qu'elle a besoin du secours de l'Eglise pour ne pas errer, et arriver à la sagesse parfaite. Car la destination surnaturelle de l'homme affecte et pénètre tous ses actes et tous ses rapports.

III. Ce que nous venons d'exposer s'applique particulièrement à la philosophie, *à la science des êtres* (de Dieu, du monde, de l'homme et de leurs rapports) *par leurs causes dernières*. Par sa nature même, la philosophie a des rapports intimes avec la foi ; voilà pourquoi nous devons

examiner avec soin la question de savoir s'il y a une philosophie uniquement vraie et chrétienne, et lequel, parmi les systèmes, que l'histoire nous fait connaître, mérite ce nom ?

Distinguons d'abord *les vérités naturelles*, que la philosophie explique et démontre, de la *philosophie*, considérée comme science.

Les vérités naturelles que suppose et comprend la révélation (l'existence et les attributs de Dieu ; la création ; la Providence ; la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; la liberté de l'homme ; la loi naturelle) sont établies par la foi et la raison indépendamment de la philosophie. Par conséquent, tout système qui nie ces vérités se condamne lui-même comme faux et incapable de rendre à la foi les services, qu'elle demande à la vraie philosophie.

La révélation divine et les définitions infaillibles de l'Eglise ont enseigné une série de vérités appartenant à la philosophie, mais connexes avec le dogme. Par conséquent, il faut condamner les doctrines philosophiques (1) qui contredisent cet enseignement infaillible.

Si la révélation et la doctrine de l'Eglise enseignent les vérités fondamentales de la philosophie et particulièrement de la métaphysique et de la morale, on peut dire que la vérité révélée comprend en elle-même sa philosophie, que l'Eglise protége et explique, que les fidèles, en vertu de leur foi, possèdent et doivent garder.

Ces vérités, cependant, quoique l'objet le plus imporportant de la philosophie, ne s'identifient pas avec elle.

D'une part, la philosophie se propose d'établir et d'expliquer scientifiquement les dites vérités, évidentes à toute raison, de l'autre elle s'occupe d'une foule d'autres

(1) Le principe s'applique par exemple aux faux concepts de la nature et de la personne, adoptés par la philosophie moderne.

vérités pour en obtenir soit la certitude, au moyen de preuves évidentes, soit la probabilité, au moyen d'hypothèses possibles et conformes à la raison (1).

C'est *au point de vue de la science* que l'on pose la question, s'il y a une philosophie chrétienne, catholique.

La vérité naturelle, l'objet de la philosophie étant une, l'intelligence complète et la démonstration parfaite des vérités philosophiques (dépendante de la nature des vérités et de la faculté de connaître) étant pareillement une, il faut conclure qu'il n'y a qu'une seule philosophie vraie et parfaite. Mais cette philosophie ne se trouve pas complétement réalisée dans l'histoire de l'humanité, elle représente l'idéal, que les philosophes poursuivent, qu'ils réalisent ou dont ils s'écartent plus ou moins. Par conséquent, il faut rechercher parmi les systèmes divers celui qui, dans ses parties essentielles, approche le plus de l'idéal, pour mériter de préférence le nom d'une philosophie chrétienne et catholique.

Comment, dira-t-on, parler d'une tradition, d'une autorité historique dans une science qui, comme la philosophie établit ses conclusions non par voie d'autorité, mais par voie de preuves évidentes ?

Nous accordons que la philosophie procède non par autorité, mais par preuves, et qu'on n'est philosophe qu'à condition de comprendre l'évidence des conclusions. Cependant gardons-nous de conclure que pour être philosophe il faille recommencer la philosophie, construire son propre système sans tenir compte de l'œuvre de ses prédécesseurs. A ce compte, la possibilité de tout progrès de la philosophie disparaît, la communauté des esprits dans la vérité cesse et tout se réduit à un individualisme stérile et impuissant.

(1) Les questions touchant l'origine des idées, la nature des corps etc. sont de ce nombre.

La constatation de la vérité, objet de la science; la démonstration des vérités fondamentales, objet de la philosophie, dépassent les forces du seul individu, c'est la tâche de toute l'humanité. Par conséquent, la possibilité du progrès demande que les vérités, une fois connues et démontrées, demeurent le patrimoine de la science. Le nouveau philosophe a le droit de les comprendre avec leurs preuves, mais il n'agit pas raisonnablement s'il veut les chercher par lui-même ou douter de leur certitude. Dans ce sens, on parle avec raison d'une *tradition* philosophique, d'*autorités* philosophiques (1).

Il en est de même de toutes les sciences. Plus une science progresse, plus sa tradition s'impose; moins il s'agit de trouver des vérités que de se les approprier; moins il importe de douter que de confirmer les résultats obtenus. Le progrès ne s'effectue que sur la base des vérités établies. La chose saute aux yeux dans les mathématiques. Que dirait-on du jeune mathématicien qui, pour renoncer à toute autorité, commencerait par renverser les théorèmes d'Euclide?

Il faut cependant relever une différence entre les sciences mathématiques et la philosophie. Les premières ont des principes et des conclusions universellement admis de tous. Les philosophes, au contraire, ne s'entendent guère, même dans les vérités les plus importantes, dans les premiers principes. C'est que ces vérités suprêmes — Dieu, l'âme, la liberté, la vertu — présentent des difficultés considérables, et qu'elles touchent de toute autre manière que les mathématiques aux intérêts et aux passions des hommes.

Quoiqu'il en soit, il existe une véritable philosophie,

(1) Dans ce sens Leibnitz parle de la *perennis philosophia*, et les Scolastiques s'appuient sur l'autorité d'Aristote.

à moins de qualifier la philosophie de chimère et le scepticisme de vérité.

Nous appelons de ce nom la philosophie socratique purgée de ses erreurs et perfectionnée par les SS. Pères et les scolastiques. D'une part, elle explique et démontre par des principes conformes à la raison les vérités fondamentales de la religion naturelle, bases nécessaires de la foi chrétienne ; de l'autre, elle jouit de l'approbation des plus grands penseurs chrétiens, et, ce qui plus importe, elle jouit de la sanction de l'Eglise (1). En effet, comment concilier avec la nature humaine et la Providence l'assertion que jamais la raison, ni païenne, ni chrétienne, n'ait créé une philosophie vraie au moins dans ses principes, et ses conclusions principales ? Ne faut-il pas avoir perdu tout sens chrétien et catholique, pour qualifier de panthéistique ou de semi-panthéistique une philosophie, adoptée pendant des siècles par les maîtres chrétiens, constamment recommandée par l'Eglise et ses chefs (2)?

N'oublions pas l'influence de la philosophie scolastique sur la Théologie et la vie intellectuelle des chrétiens. L'Eglise infaillible, faisant usage dans ses définitions, des idées et des expressions de cette philosophie suppose et consacre la vérité des idées et des principes qu'elle adopte.

On pense renverser ces conclusions en signalant avec plaisir les erreurs astronomiques et physiques, qui dépa-

(1) V. La bulle de canonisation de S. Thomas émanée de Jean XXII; Urbain V dans sa Bulle à l'Université de Toulouse (1368) ; S. Pie V dans sa lettre aux Docteurs de Salamanque (1564) et dans sa Bulle *Mirabilis;* Alexandre VII dans un Bref à l'Université de Louvain (1660) ; Innocent XII ; Benoît XIII ; et Clément XII (1733). Cf. Kleutgen, la *Théol. scholastique.*

(2) On trouve ces reproches faits à la Théologie et à la Philosophie catholiques chez Gunther et d'autres écrivains catholiques. V. Clémens *La Théologie spéculative de Gunther.*

rent la philosophie des Pères et des scolastiques (1). De même, dit-on, que la physique des anciens, leur philosophie a besoin d'une réforme. C'est sur la base des sciences naturelles, négligées par les anciens, que le progrès doit élever la nouvelle construction philosophique, conforme aux exigences des temps modernes.

Ces déclamations ont le tort évident de confondre les sciences naturelles dépendantes de l'expérience, avec la métaphysique, la morale, la logique, l'idéologie, qui seules ont des rapports avec la foi et la Théologie. Les opinions qu'on embrasse en Astronomie et en Chimie ne changent en rien les vérités fondamentales de la métaphysique et de la morale, elles ne touchent en rien leurs preuves et leurs conclusions. Il faut la superficialité philosophique de notre temps pour craindre, que les découvertes des sciences naturelles n'ébranlent les preuves de l'existence de Dieu, de la liberté de l'homme. Au contraire plus les sciences naturelles et historiques élargissent et approfondissent la connaissance du monde créé, plus elles ajoutent de lumière et de force aux preuves anciennes, et éternellement nouvelles de la philosophie (2).

(1) Il conste qu'on a exagéré énormément les erreurs des Scolastiques en cette matière, parce que trop souvent on ne s'est pas donné la peine d'étudier leurs théories. D'ailleurs que sont ces erreurs innocentes, en comparaison des absurdités, que les panthéistes, les matérialistes et les positivistes proclament aujourd'hui comme les résultats de la science moderne ?

(2) Plus l'homme étudie l'univers visible avec ses êtres innombrables gouvernés par des lois constantes, plus il approfondit l'ordre, l'appropriation, l'harmonie, la perfection qu'ils manifestent, mieux il comprend les attributs intimes du Créateur. Loin d'être un péril pour la foi, comme les incrédules se l'imaginent, les grandes découvertes des sciences naturelles ne font que mettre en lumière sa vérité, elles fournissent de nouvelles preuves de l'existence de Dieu, de nouvelles analogies pour les vérités surnaturelles. C'est ce que montre d'une manière lumineuse le Dr. Lorinser dans son *Livre de la Nature, Esquisse d'une Théodicée cosmologique* (Ratisbonne, Manz 1876). V. aussi la *Théodicée* de M. le prof. De Margerie.

Cette philosophie de l'Eglise toujours la même dans ses doctrines fondamentales emprunte une confirmation éclatante aux fluctuations multiples, et néanmoins uniformes de la fausse philosophie. Que nous présente l'histoire? En face de la *philosophia perennis* nous voyons la raison séduite par l'Idéalisme où l'Empirisme aboutissant, au moyen du Panthéisme ou du Matérialisme, aux absurdités du scepticisme; ou bien nous la voyons embrasser les erreurs du déisme naturaliste, ennemi déclaré de l'ordre surnaturel. Ce retour périodique des mêmes erreurs confirme d'une manière historique la vérité de l'ancienne philosophie.

Si nous reconnaissons la philosophie scolastique (1) comme vraie, comme véritablement chrétienne et catholique, nous devons nous garder des exagérations, qui ne peuvent que compromettre la vérité et les intérêts de la science.

Souvent l'Église a protégé la Théologie comme la philosophie des scolastiques contre des attaques injustes et erronées; jamais cependant elle ne les a déclarées exemptes de tout défaut ou parfaites; jamais elle n'a sanctionné leurs doctrines comme des dogmes. L'Eglise n'a pas pour mission principale de conserver et de protéger un système scientifique, mais la vérité surnaturelle et naturelle que comprend le dépôt de la foi. En approuvant la méthode suivie par les SS. Thomas et Bonaventure dans la démonstration de Dieu et des *præambula fidei*, elle la déclare conforme à la foi, et apte à sa démonstration scientifique.

1) On constate de nos jours un heureux mouvement de retour vers les principes de la philosophie scolastique. Les livres qu'il a produits forment déjà une bibliothèque considérable. Inutile de citer des ouvrages, qui sont dans les mains de tous les amis de la philosophie chrétienne. Il faut cependant nommer le R. P. Liberatore et le Chan. Sanseverino à qui revient l'honneur d'avoir pris l'initiative de cette réforme salutaire.

Pour le reste l'Église ne permet pas seulement de corriger et de perfectionner la doctrine des grands Maîtres, dans les points nombreux, où le progrès des sciences exige une révision, elle laisse aussi à chaque philosophe sa liberté de spéculation. Elle demande seulement qu'il évite les théories qu'elle condamne, qu'il témoigne à la révélation le respect qui a préservé les anciens des erreurs, dans lesquelles la philosophie séparée de la foi depuis Bacon et Descartes (1) ne cesse de tomber. Si d'une part nous considérons S. Thomas comme un guide et un maître sûr, nous n'oublions pas de l'autre que la Théologie et la Philosophie (2) doivent progresser, et que la science ne se base pas sur l'autorité, mais sur des preuves évidentes. On va au-delà des justes limites lorsqu'on adopte comme définitivement acquis à la science non seulement les principes, mais chaque opinion des scolastiques. Il y a des questions, où ces grands penseurs ne pouvaient donner qu'une opinion plus ou moins probable, parcequ'ils ne possédaient pas les conditions d'une solution certaine; conditions qu'il ne sera peut-être jamais donné à l'homme de connaître complétement.

§ VI. — *La science théologique.*

Le Concile du Vatican en expliquant le mutuel secours, que se prêtent la foi et la raison dit « que la droite

(1) Il faut ajouter que Descartes admet encore la vérité révélée comme règle infaillible. Voici ce qu'il écrit (*Method.* p. 1, § 11) Præter cætera autem memoriæ nostræ pro summa regula est infigendum, ea quæ nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda. Et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens aliud quid suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinæ potius quam nostro judicio fidem esse adhibendam.

(2) V. Zephirinus Gonsalez, *Philos. element.* Prolegomena p. 12, ou il cite les paroles de S. Thomas : « Quamvis universaliter ratione pertinente ad omnes homines veritas sit præferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiæ, quæ est cognitio veritatis ».

« raison démontre les fondements de la foi, et éclairée « par sa lumière développe la science des choses divi- « nes (1) ».

En laissant à l'apologétique le soin de justifier la première partie de cette proposition, nous consacrerons quelques pages à l'explication de la seconde.

I. La raison du fidèle se propose dans la Théologie d'acquérir une connaissance *scientifique* des vérités révélées, qu'elle admet (au moyen de la grâce) *fide divina* à cause de l'autorité divine. Cette connaissance scientifique, et l'assentiment scientifique qui en résulte (*assensus theologicus*) diffèrent essentiellement de la foi elle-même. La science théologique a pour matière les mêmes vérités, qui constituent l'objet de la foi, et en même temps les vérités ayant des rapports nécessaires avec les dogmes révélés. Par sa forme et sa nature, la science théologique diffère de la foi, même lorsqu'elle s'occupe d'un objet identique. L'autorité de Dieu constitue le *motif formel* de la foi, la connaissance évidente celui de la science théologique ; l'acte de foi *est libre*, un acte de l'intellect commandé par la volonté, la connaissance théologique est le fait de l'intellect seul et l'assentiment un corollaire *nécessaire* de la connaissance ; l'acte de foi substantiellement *surnaturel* appartient à l'ordre divin, la connaissance et l'assentiment théologiques, quoique basés sur la foi et se produisant sous l'action de la grâce, ne sont pas surnaturels de la même façon que la foi.

Nous devons distinguer aussi la science théologique de toute autre science profane, parce qu'elle ne repose pas sur l'évidence naturelle, mais sur la foi. De même que toutes les sciences naturelles se basent sur les prin-

(1) *Vatican.* Décr. *de Fide*, c. IV, alin. 4.

cipes ou les faits évidents, qui leur fournissent les démonstrations, ainsi la science théologique base toutes ses conclusions sur les vérités révélées, certaines par la foi surnaturelle. Quoique l'assentiment théologique repose sur la foi et s'y ajoute, il ne faut pas l'identifier avec elle. Ainsi je crois une vérité parce que Dieu l'a révélée, mais j'admets la même vérité par un assentiment théologique, parce que *je comprends* que Dieu l'a révélée dans l'Écriture sainte, ou qu'elle découle logiquement d'une vérité révélée. Cette connaissance constitue le motif formel de l'assentiment théologique, supposant la foi des vérités révélées qui servent de principes, comme l'affirmation d'une conclusion philosophique suppose la science des premiers principes évidents. La foi surnaturelle des dogmes indispensable à l'assentiment théologique, n'en est pas le motif, qui réside dans la conclusion tirée par la raison des principes révélés, et dans la connaissance qu'elle produit. Même dans le cas où la vérité théologique est une vérité de foi, la *fides divina* du Théologien basée immédiatement sur la *veritas prima* diffère essentiellement de la science, par laquelle il comprend que la vérité découle logiquement d'autres vérités de foi, comme de ses principes (1).

Nous comprenons maintenant les différentes fonctions qu'exercent les vérités révélées en Théologie. D'abord elles constituent des *principes*, que le Théologien emprunte à la foi, par laquelle il s'approprie la science de Dieu; ensuite, elles se présentent comme des *conclusions*, que la raison tire d'autres vérités révélées, et offre à la science théologique. Par exemple je *crois* aux deux vo-

(1) Voilà pourquoi Lugo (Disp. I, sect. 13, § 6) caractérise ainsi la Théologie : « Dicendum, theologiam distingui inadæquate ab habitu fidei, ut includens ab incluso : Quæ enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicæ *includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud.* »

lontés en Jésus-Christ, parce que Dieu a révélé ce dogme: je *comprends* en même temps que cette vérité découle nécessairement du dogme révélé des deux natures en Jésus-Christ. L'adhésion basée sur la perception de la légitimité du raisonnement s'appelle l'assentiment théologique différent de la foi, et compatible avec elle dans le même sujet. Comme fidèle je crois aux deux volontés de Jésus-Christ, comme théologien je comprends, que cette vérité se rattache nécessairement au dogme des deux natures, par une science qui peut manquer à un autre, professant la même foi (1).

La science théologique ne se propose pas comme but de *trouver*, mais de *comprendre* plus parfaitement les vérités révélées d'une manière explicite ou implicite, et proposées par l'Église. Pareillement les arguments théologiques n'ont pas pour but de nous procurer la certitude première des dogmes, mais de nous fournir la connaissance scientifique de cette certitude. Par conséquent la Théologie ne prouve pas la foi, mais elle emprunte ses arguments à la foi, comme la Philosophie ne prouve pas les premiers principes, auxquels elle emprunte toutes ses preuves. On ne peut discuter avec celui qui nie les premiers principes, la base de toute philosophie ; il ne reste qu'un moyen indirect de le persuader, savoir la *deductio ad absurdum*. Il en faut dire autant de celui qui niant toute foi, nie toute vérité révélée. Il rend une discussion théologique impossible ; on peut réfuter ses objections,

(1) Nous pouvons répondre maintenant à la question : comment les vérités de foi, principes de la Théologie, en sont-elles en même temps l'objet ?

Elles sont principes relativement aux vérités, que la science en déduit; elles ont le caractère d'objet parce qu'elles découlent de vérités supérieures. Il en est de même dans les sciences naturelles. Les vérités principes qui servent à démontrer les conclusions, se présentent en même temps comme des conclusions des vérités supérieures qui se rattachent en dernière analyse aux premiers principes. V. Kleutgen le dernier vol. *de la Theol. scolast.* p. 556.

proposer des motifs apologétiques pour écarter les obstacles de la foi, le préparer à la foi en n'oubliant jamais qu'en dernière analyse, celle-ci dépend de la grâce et de la libre détermination de la volonté (1). Sous ce rapport les arguments théologiques, pris comme des motifs de crédibilité (2), rendent des services.

On s'explique maintenant en quel sens on dit, que la Théologie ne comprend pas *les articles de foi*, mais *les conclusions* tirées de ces articles. Il ne s'agit pas ici de conclusions théologiques au sens strict, mais de toutes les vérités révélées, en tant qu'elles découlent d'autres vérités. Ceci deviendra évident par la considération des différentes branches de la science théologique.

II. Les Théologiens distinguent avec raison une apologétique philosophique, et une apologétique théologique (3). Celle-là prouve par des raisons philosophiques, et des faits historiques la crédibilité du christianisme et de l'Église. Ses principes et sa méthode sont philosophiques. Elle produit comme résultat la conviction naturelle de la crédibilité des vérités révélées.

L'apologétique théologique diffère essentiellement de la philosophie ; elle ne commence pas par poser *examine dubitativo* la question : le christianisme et l'Église sont-ils dignes de foi ; mais elle suppose la foi de leur origine divine, foi renfermée dans la foi des vérités révélées. Elle ne se propose pas de fournir la première certitude des faits divins de la révélation et de l'Église, mais elle veut fournir à la raison du fidèle une connaissance plus parfaite de la certitude absolue qu'elle possède déjà par la foi ; elle a pour but de produire une connaissance scien-

(1) V. S. Thomas S. Th. I, q. 1, a. 8, c.

(2) Ils servent surtout à préparer l'infidèle à la foi en montrant le caractère rationnel et probable des dogmes par des raisons appelées internes.

(3) V. le cardinal Franzelin : *Tract. de Deo Uno*, Proleg. p. 13.

tifique du grand fait de la révélation et de l'Église. L'apologétique théologique emploie les mêmes arguments, par lesquels le philosophe prouve la crédibilité de la révélation, mais elle les considère à un autre point de vue. Tandis que le philosophe se procure la première certitude de la révélation, le Théologien suppose l'origine divine de la révélation, certaine par la foi surnaturelle, et s'efforce de nous en donner une conviction scientifique. Aussi le degré de la certitude naturelle produite par l'apologétique philosophique dépend de la plus ou moins grande perfection des preuves, tandis que la certitude surnaturelle, que possède le croyant ne dépend pas de ces preuves.

III. Si nous faisons abstraction de la partie apologétique pour considérer la Théologie dogmatique (1), nous lui assignons une triple tâche : elle explique et précise les vérités révélées, fixe le sens, la portée, les limites du dogme ; elle fournit les preuves positives des mêmes vérités ; et définit dans sa partie spéculative les rapports qu'elles soutiennent entre elles et avec les vérités naturelles.

Avant d'expliquer comment cette triple fonction de la Théologie suppose la foi comme principe, nous appelons l'attention sur la relation intime de la Théologie positive avec la Théologie spéculative. Plus le Théologien connaît les preuves positives des vérités et leur nature, mieux il saura expliquer et préciser leur sens et leur signification. Réciproquement plus il approfondit le sens des dogmes, plus il fera des progrès dans la partie spéculative de la science. Pareillement la Théologie positive profite largement des progrès de la Théologie spéculative.

La première fonction de la Théologie consiste à exposer

(1) Ce que nous disons de la *Dogmatique* s'applique aussi à la Théologie morale.

de la manière la plus complète, la plus claire et précise la vérité révélée par Dieu, et proposée par l'Église.

Elle réussira d'autant mieux dans cette tâche que l'explication et la définition *authentiques* des dogmes par l'Église ont pris un développement plus considérable.

Dans les points définis par l'Église soit au moyen de son enseignement universel, soit par des définitions formelles, la Théologie ne peut qu'adopter le *sens* et *l'expression* des doctrines de l'Église. Lorsqu'elle se rappelle que l'Église enseigne infailliblement la vérité, et que ses définitions jouissent d'une vérité absolue (1), elle ne considérera jamais les doctrines de l'Église comme des problèmes philosophiques sujets à son contrôle, au contraire elle se soumettra entièrement en cette matière à son enseignement infaillible. Ses conclusions seront vraies, c'est-à-dire conformes à la révélation, dans la mesure qu'elles se conforment au sens de l'Église.

Si la théologie doit se conformer dans l'explication des dogmes aux définitions, et à l'enseignement universel de l'Église, il ne faut pas en inférer qu'elle ne puisse pas donner des explications plus développées, plus précises que celles de l'Église.

On a prétendu jadis limiter le domaine de la théologie à la seule doctrine explicitement définie par l'Église. Nous repoussons cette prétention comme contraire à la nature de la science, à l'usage des SS. Pères, aux intérêts de la foi et de la religion.

Toute science a pour tâche de donner la connaissance la plus parfaite de son objet. Or, l'objet de la théologie est la vérité révélée dans toute son extension. Elle a donc pour mission de mettre en lumière la vérité divine de la manière la plus complète, de s'appuyer sur l'ensei-

(1) *Vatican*, Décr. *de Fide*, c. IV, al. 5 et can. 3.

gnement de l'Église pour approfondir toujours davantage le sens et la portée des dogmes. Si elle ne peut s'écarter de la doctrine de l'Église, elle doit s'efforcer d'en comprendre toujours mieux le sens, et de la formuler d'une façon toujours plus exacte et précise.

C'est la doctrine des SS. Pères dans les textes, où ils nous engagent à étudier les vérités révélées afin d'en acquérir une connaissance plus profonde, et d'en faire une application plus universelle. Aussi les docteurs et les grands théologiens se laissent guider par ces principes dans l'étude de la théologie.

Les intérêts de la foi demandent ce développement de la théologie. Sans une connaissance profonde des vérités révélées, il est impossible aux théologiens de les défendre contre les attaques des hérétiques. Car il arrive très-souvent qu'en ménageant en apparence les dogmes clairement définis, ils enseignent des doctrines, dont les conséquences entament indirectement les dogmes mêmes. En présence de ces attaques perfides, les défenseurs de la foi ont le devoir d'opposer au développement de l'erreur le développement de la vérité, et de protéger la forteresse divine par des travaux avancés. Ils n'ont qu'à suivre l'exemple de l'Église, résistant par des explications nouvelles et plus parfaites du dogme aux nouvelles attaques de l'hérésie (1).

Qu'on n'objecte pas que ces explications dogmatiques n'appartiennent pas aux théologiens, mais à l'autorité ecclésiastique. Évidemment les Théologiens ne jouissent pas de l'infaillibilité propre à l'Église, néanmoins ils ont

(1) Didicimus enim, singulas quasque hæreses intulisse Ecclesiæ proprias quæstiones, contra quas diligentius defenderetur Scriptura divina quam si nulla talis necessitas cogeret. S. August. *de Dono persev.* 20. Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum hæreticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur, diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius prædicantur, et ab adversario mota quæstio discendi existit occasio. *De Civit. Dei* XVI, 2.

le droit et le devoir de défendre de la manière la plus parfaite la vérité divine contre les hérésies et les erreurs, toujours en soumettant leur jugement au jugement de l'Église. L'Église a toujours approuvé et encouragé cette conduite des défenseurs du catholicisme ; elle a confirmé par son silence ou d'une manière explicite les explications des meilleurs théologiens ; elle s'est servie de leurs travaux pour préparer ses définitions, comme il conste par l'histoire des dogmes.

Il y a encore une autre observation importante. Ceux qui limitaient l'objet de la théologie au seul dogme explicite, ne se laissaient pas guider par le respect de l'autorité, par l'amour de ses prérogatives et de la pureté de la foi ; au contraire ils s'efforçaient de restreindre autant que possible les droits de l'autorité, pour étendre sous le nom de liberté scientifique la liberté de l'erreur. Ils n'admettaient que les décrets dogmatiques des conciles œcuméniques ; ils repoussaient la force obligatoire des censures inférieures ; ils avaient peur de toute nouvelle définition. Ces auteurs croyaient faussement que la soumission à l'autorité de l'Église nuit à la liberté de la science théologique : principe qui conduit à la destruction de la science, par son émancipation de l'autorité vivante de l'Église (1).

L'esprit de foi engendre nécessairement l'explication développée des dogmes. La foi vit par la charité ; or, la charité aime la vérité divine et produit nécessairement le désir de la connaître d'une manière toujours plus parfaite.

Si nous revendiquons le droit de la théologie d'expliquer toujours davantage les vérités révélées, nous sommes loin de soutenir des prétentions exorbitantes

(1) V. Kleutgen l. c. chap. II, Scheeben dans le *Catholique* 1867 II, p. 349 et *Dogmat.* v. I, p. 192.

et pernicieuses. Plus la théologie obéit à l'influence de la foi, moins elle court risque de se fourvoyer, et de dépasser les limites de son domaine propre. Le même esprit de foi qui produit les travaux des théologiens, leur inspire la prudence et l'humilité nécessaires à ne pas vouloir plus *sapere, quam oportet sapere* (1).

Le théologien ne peut remplir sa tâche sans distinguer nettement les *dogmes définis* par l'Église des *opinions théologiques*, et sans signaler avec soin les espèces et les degrés de certitude théologique, dont les opinions sont susceptibles ; il doit indiquer si la thèse qu'il établit est un dogme explicitement défini, ou implicitement déclaré tel par l'enseignement universel de l'Eglise ; ou si elle n'a que la valeur d'une conclusion certaine, d'une opinion pieuse ou plus probable. Il a le droit d'affirmer que l'Église *peut définir* des doctrines, qu'il juge consignées clairement et formellement dans les sources de la révélation, ou déduites évidemment de deux prémisses révélées, mais il n'a pas le droit d'assimiler ces doctrines aux dogmes définis soit explicitement, soit implicitement par l'enseignement universel, constant et public de l'Église.

Il a le droit de tirer des conclusions théologiques d'un dogme mis en rapport avec une vérité naturelle, mais il n'a pas le droit de les imposer obligatoirement avant la sanction de l'Église ; qu'il se garde surtout d'affirmer avec certitude, ce qui ne possède qu'une probabilité plus ou moins grande.

Même dans le cas d'une conclusion théologique certaine, l'imperfection de nos connaissances doit nous conseiller une grande modestie, surtout lorsque nous défendons des thèses, contestées par des auteurs distingués. Le Théologien est donc obligé, dans le cas où l'Église

(1) Rom. XII, 3. V. aussi S. Irénée *Contra hæres.* v. 12 ; S. Augustin, *Epist.* ad Valentin. 215 (al. 47).

laisse la liberté, de respecter toutes les opinions, d'exposer avec sincérité toutes leurs preuves, et de n'en condamner aucune. L'autorité des grands Maîtres recommandés par l'Église, le poids des arguments empruntés à la foi, et à la science dicteront son choix et son jugement (1).

Enfin le Théologien se rappellera la parole de l'Apôtre, « *ex parte enim cognoscimus* » applicable aussi à la Théologie (2). Dieu nous a révélé les choses nécessaires au salut, il n'a pas voulu nous renseigner sur tout ce que la curiosité humaine désire connaître. La première condition de toute véritable science est de connaître les limites de notre faculté, et d'avouer notre ignorance (3). Cette règle s'applique surtout à la Théologie, où les erreurs et les affirmations arbitraires présentent un si grand danger. Pourquoi se lancer dans des questions insolubles ? pourquoi faire semblant de résoudre des questions pareilles, comme si on savait des choses que Dieu n'a pas révélées ni par sa parole, ni par la raison? Evitons même de nous occuper de questions solubles, lorsqu'elles ne présentent aucune utilité théorique, ni pratique (4).

(1) Les controverses agitées entre les différentes écoles théologiques, tant qu'elles ne dégénèrent pas en débats oiseux et passionnés contribuent puissamment au progrès de la science. Aussi l'Eglise leur accorde sous ce rapport la liberté la plus large.

(2) I Cor. XIII, 9. Non-seulement la science théologique, mais encore l'illumination extraordinaire des prophètes ne présente qu'une connaissance imparfaite de la vérité : Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est, l. c. 10.

(3) Déjà Roger Bacon dans son *Opus majus* pars 6 c. 1. 2, signale l'ignorance cachée et l'affectation d'une prétendue science, comme la source la plus riche et la plus funeste de nos erreurs.

(4) Personne n'ignore que les scolastiques se sont occupés parfois de questions inutiles et peu pratiques. Mais lorsqu'on place dans cette catégorie une série de questions importantes traitées déjà par les SS. Pères et appartenant souvent aux dogmes de foi, on fait preuve d'une impardonnable ignorance et d'un esprit peu orthodoxe. Qu'on lise les belles paroles de Petau dans sa *Theol. dogm.* l. 1 *Proleg.* c. 5.

IV. La seconde fonction de la Théologie consiste à *démontrer* l'existence de la vérité révélée suivant les règles de la foi. Nous nous contentons de rappeler ici deux points :

1. La démonstration dogmatique basée sur l'Écriture, la Tradition et les définitions de l'Eglise, doit pour être théologique reposer sur la foi surnaturelle, et en suivre les principes.

En premier lieu le Théologien croit *fide divina et catholica,* indépendamment de toute démonstration scientifique les définitions et les décisions de l'Église universelle. En vertu de cette foi il a une certitude absolue que les vérités définies sont révélées. En conséquence la démonstration basée sur l'Écriture et la Tradition n'a pas un caractère dubitatif, mais confirmatif ; elle n'a pas pour but de nous donner la certitude, mais de nous procurer la conviction raisonnée de cette certitude.

De plus, la démonstration positive implique la croyance à l'autorité surnaturelle des sources et de la règle prochaine de la foi ; elle repose sur la foi à l'inspiration de l'Écriture sainte et à l'assistance divine garantissant l'infaillibilité de la tradition et de l'Eglise. Par conséquent, le théologien, en s'occupant de la critique et de l'interprétation des sources, observera les principes exposés plus haut, et subordonnera ses conclusions critiques et herméneutiques à l'autorité doctrinale de l'Église. Quiconque étudie l'Écriture sainte comme un livre humain, la Tradition comme l'histoire profane, sans croire à l'autorité infaillible de l'Église, n'est pas catholique et beaucoup moins théologien. Il sera un savant incrédule qui, en partant de l'erreur fondamentale du naturalisme rationaliste, n'aboutira jamais à la vérité pure et entière du catholicisme.

2. Le premier but de la théologie positive consiste à démontrer scientifiquement que la vérité enseignée par l'Église aujourd'hui, a été toujours enseignée, parce qu'elle repose sur la parole de Dieu écrite ou conservée par la tradition. Mais elle se propose aussi de nous donner l'intelligence des vérités révélées au moyen des indications multiples, fournies par l'Écriture, les SS. Pères et les définitions de l'Église. L'Écriture sainte ne se contente pas d'énoncer simplement les dogmes, elle les éclaire et les présente à l'intelligence par des analogies, par des raisons intrinsèques, par leurs rapports mutuels. Marchant sur les traces des auteurs inspirés, les SS. Pères, les théologiens, l'Église elle-même n'ont jamais négligé d'expliquer les vérités définies par des raisons intrinsèques. Il existe par conséquent une science théologique fondée sur l'Ecriture, développée par les SS. Pères, adoptée et enrichie par l'Eglise. Il appartient à la théologie de nos jours d'exposer cette théologie de l'Église, puisqu'en dehors d'elle toutes nos spéculations manqueront de base et de fécondité. Car rien n'est dangereux, en théologie, comme la spéculation arbitraire et subjective, et si nous admettons une philosophie objective, la *perennis philosophia*, à plus forte raison nous devons admettre l'existence d'une théologie spéculative.

Nous inférons que le théologien ne doit pas se contenter de considérer les textes de l'Écriture et de la tradition comme les preuves positives du dogme ; il doit encore les étudier au point de vue de son intelligence et de son explication. A cet effet il est important de poursuivre historiquement le développement spéculatif des vérités révélées, dû aux décisions de l'Église, et aux ouvrages des théologiens.

V. Il nous reste à expliquer la fonction *spéculative* ou

scolastique de la théologie. Les spéculations ne sont théologiques qu'à la condition d'avoir la foi pour principe, pour base, pour règle, pour fin. Elles n'ont pas le but de nous procurer la première certitude des vérités révélées, ni d'en déterminer le sens, mais de mettre la raison du fidèle à même d'en approfondir la certitude et le sens. Cette fonction s'applique même aux vérités révélées, que la raison peut prouver et comprendre par ses propres principes.

Dans ce cas la théologie spéculative se sert des mêmes raisons que la philosophie, mais elle s'en sert d'une autre manière et dans un autre but. Les arguments ne produisent pas la première certitude que donne la foi, mais ils servent à la théologie pour ouvrir à la raison, autant que possible, l'intelligence des vérités, qu'elle admet sur l'autorité de Dieu.

Ce principe s'applique à plus forte raison aux *mystères*, que la raison est incapable de trouver, de démontrer et de saisir par des idées propres, même après leur révélation. Nous consacrons notre dernier paragraphe à ce sujet important.

§ VII. — *La science des mystères* (1).

I. La théologie spéculative appuyée sur la foi et secondée par ses lumières s'efforce de nous expliquer la vérité intrinsèque des mystères chrétiens.

Impossible de rattacher les mystères aux principes de

(1) V. les anciens Théologiens dans leurs Commentaires in I Sent. dist. 3, in S. Theol. I, q. 32 a. 1. Suarez De Trinit. lib. I, c. 11. De Incarn. disp. 3, sect. 1. De Sacram. Disp. 48, sect. 3, *de Fide*, disp. 3, sect. 1 et disp. 4, sect. 3.

Denzinger *La Conn. relig.* livre 2, p. 75-150, livre 4, p. 566-588. Kleutgen, la *Theol. scol.* vol. 2, p. 61, dern. vol. p. 688. Franzelin, *de Deo Trino* sect. 2, Thes. 17-20. Schaezler, *Nouvelles Recherches*, ch. 3. Scheeben, *Dogmat.* I liv. § 4 et § 47.

la raison et de l'expérience, ou de s'en faire une idée adéquate, mais en réfléchissant sur les données de la révélation, l'esprit arrive à une connaissance suffisante, quoique nécessairement limitée par la nature des vérités, et le caractère de nos facultés. Le Concile du Vatican a indiqué les moyens qui nous conduisent à cette connaissance : « Lorsque la raison, éclairée par la foi, fait ses « investigations avec soin, avec piété et sobriété, elle « parvient, avec l'aide de Dieu, à certaine intelligence « très-fructueuse des mystères, tant par l'analogie des « choses qu'elle connaît naturellement que par le rap- « port des mystères entre eux et avec la fin dernière de « l'homme. »

Le Concile ajoute encore que le vrai ne peut jamais contredire le vrai et, par conséquent, qu'il ne peut jamais contredire un mystère (1).

En développant ces principes à la lumière des œuvres des SS. Pères et des Docteurs, il sera facile de déterminer les fonctions de la théologie spéculative relatives aux mystères.

1. La première chose que réclame la théologie est un concept exact, clair, complet, du mystère tel que la révélation et l'Église le proposent à croire.

En examinant attentivement les explications spéculatives de S. Thomas et des scolastiques en général, on se convaincra qu'elles ne présentent que l'analyse exacte, détaillée des dogmes suivant les définitions de l'Église. Voilà pourquoi de nos jours tant de théories sur les mystères ont conduit leurs auteurs à des conséquences incompatibles avec la foi. Ils partaient d'une connaissance fort superficielle et inexacte du dogme, ils ignoraient même des doctrines définies par l'Église. Est-il étonnant

(1) *Vatican.* Decr. *de Fide* c. 4, alin. 1 et 2.

que leurs spéculations, loin d'expliquer le mystère, le dénaturent et le réduisent à une opinion contraire à la foi (1) ?

La révélation nous renseigne sur les mystères par des concepts analogiques, c'est-à-dire empruntés à notre connaissance naturelle, et applicables par analogie seulement aux mystères. Comme ces concepts ne représentent la vérité qu'approximativement, ils ont besoin d'une correction que fournit la révélation elle-même. Ainsi la foi nous donne une idée analogique de la seconde personne de la sainte Trinité en la qualifiant de Fils et de Verbe ; elle corrige en même temps cette idée en appelant ce Fils éternel, consubstantiel, immanent, et le Verbe substantiel, personnel. Plus la raison, éclairée par la foi, approfondit d'une part la similitude, et de l'autre la dissimilitude que présentent ces analogies naturelles, plus elle éloigne par voie de négation et de transcendance ces dissimilitudes, plus elle perfectionne sa connaissance analogique des mystères révélés par la foi.

La connaissance naturelle que nous avons de la nature et des œuvres de Dieu est analogique aussi, mais nous l'empruntons aux principes de la raison naturelle. Aussi la raison prouve au moyen de ses principes évidents la nécessité et la légitimité de ses notions analogiques. Il n'en est pas ainsi des mystères : la foi seule qui nous renseigne sur leur existence et leur essence, doit nous communiquer les analogies nécessaires à leur connaissance. Le caractère mystérieux de ces vérités résulte des

(1) Gunther nous a laissé sous ce rapport un exemple frappant. Il prétendait vaincre au moyen de sa philosophie le panthéisme, démontrer complètement tous les mystères du christianisme, et mettre fin de cette manière au conflit malheureux entre la science et la foi. Malheureusement l'illusion, loin d'arriver à des résultats satisfaisants, ne produisit que des erreurs et des divisions, au grand détriment des âmes et de l'Eglise. Il faudra encore du temps pour réparer les ruines, faites par ces funestes théories.

deux circonstances : la foi seule nous révèle leur *existence*, et nous en donne une *notion analogique* et imparfaite. Par conséquent et la foi et la science demandent que nous reconnaissions ce caractère mystérieux, dont nous comprenons la cause et la nécessité. Voilà pourquoi l'on pèche contre la foi et la science lorsqu'on dépasse les limites et les lois de la spéculation théologique. On se rend coupable de cette transgression aussi bien en substituant une idée propre du mystère à l'idée analogique, que lorsqu'on veut fonder sa connaissance sur les principes de la raison au lieu de l'emprunter à la foi. Ainsi non-seulement on se trompe en prétendant comprendre le mystère de la S. Trinité, mais aussi en prétendant le démontrer par des principes de la raison, même si l'on accorde qu'il en dépasse les forces.

Tous ces essais de démonstration produisent nécessairement l'une ou l'autre conséquence, et souvent l'une et l'autre : Ce qu'on prétend démontrer n'est pas le dogme catholique, mais sa caricature ; ou bien si l'on ne fausse pas le dogme, on produit des arguments qui ne sont rien moins que décisifs. L'histoire ecclésiastique nous fournit des exemples frappants. Lorsque Nestorius ramenait l'union hypostatique à une union morale entre l'homme et le Verbe, il la rendait très-intelligible à la raison, mais il niait le dogme révélé. Quand Gunther explique la S. Trinité par une triplication de la substance divine, il affirme une erreur contraire à la foi et à la raison ; il se persuadait néanmoins d'avoir compris le mystère. Il faut donc se garder aussi de prendre les considérations rationnelles sur la S. Trinité, que nous trouvons chez les Pères et les Scolastiques pour des preuves *a priori*, parfaitement concluantes. En les examinant on découvre aisément qu'elles supposent toutes

les données de la foi, savoir le mystère de la procession immanente des personnes divines.

On voit combien ces deux procédés d'une fausse théologie présentent de dangers ; ils défigurent le dogme, l'exposent aux calomnies des infidèles et scandalisent les croyants. Ils suppriment la différence entre le surnaturel et le naturel, détruisent le concept de la foi, nient sa nécessité absolue, introduisent dans l'Eglise un rationalisme incrédule et absurde, sous prétexte de réfuter l'incrédulité et le rationalisme.

La saine Théologie, au contraire, produit les fruits les plus abondants. Appuyée sur la foi et éclairée par ses lumières, elle respecte les limites tracées par la révélation. Loin de vouloir abaisser le divin et le surnaturel aux proportions de notre nature, elle tâche d'élever nos idées au moyen de la foi, et de les rendre tant soit peu aptes à représenter le mystère révélé. Elle comprend que l'obscurité des mystères ne découle pas de ces vérités mêmes, mais des limites de notre faculté ; que la foi, loin d'obscurcir notre connaissance, l'éclaire et la développe, sans toutefois la transformer dans l'intuition de la vie future.

2. Non-seulement la raison saisit les mystères par des idées analogiques et inadéquates, mais aussi elle voit et démontre qu'aucune vérité naturelle ne contredit le mystère. Comme aucune vérité ne contredit une autre vérité, une vérité naturelle ne contredit jamais un mystère, tel que le propose la révélation. Il en résulte que toutes les objections contre les mystères qu'on dit empruntées à la raison ne présentent qu'une contradiction apparente avec le dogme. Ces contradictions découlent de trois sources :

a. D'un *sophisme*. Ce qui a lieu lorsqu'on objecte une proposition vraie contre le dogme exactement conçu et

énoncé. Il appartient à la logique de résoudre l'objection en découvrant le sophisme.

b. La contradiction résulte souvent d'*une fausse idée* du mystère. Ce qui a lieu lorsque, par une proposition vraie, on montre une contradiction réelle. On résout l'objection en rectifiant l'idée du dogme.

c. Une proposition *fausse* objectée contre le dogme produit une contradiction apparente. L'objection disparaît en montrant qu'elle s'appuie sur une assertion fausse, ou au moins non évidente.

Le théologien a donc *toujours* le moyen de montrer que les mystères *ne répugnent pas* à la raison. Mais cette preuve *négative* de la non-contradiction équivaut-elle à à la preuve *positive* de la possibilité intrinsèque ?

Comme les mystères dépassent les forces de la raison d'une manière absolue, il va de soi qu'on ne peut pas rattacher leur existence aux principes évidents de la raison. Il est donc faux de prétendre qu'une preuve positive seule prouve que les mystères ne répugnent pas à la raison.

Mais si la preuve positive ne vise qu'à montrer l'harmonie entre les vérités naturelles et les mystères, rien n'empêche d'affirmer le droit des preuves positives. Ainsi nous comprenons par la raison combien la Trinité des personnes divines est conforme à la perfection de l'Être absolu ; nous comprenons que les perfections divines manifestées par l'ordre naturel se révèlent d'une manière plus éclatante dans les œuvres de l'ordre surnaturel ; nous comprenons que le surnaturel perfectionne éminemment la nature.

3. Le Concile du Vatican nous signale enfin comme un moyen d'acquérir l'intelligence des mystères, l'étude de leurs rapports entre eux, et avec la fin dernière de l'homme. D'une part, il est donné à la raison de voir que

les mystères ne répugnent pas entre eux, d'autre part elle démontre la conformité positive et l'harmonie des éléments de chacun d'eux. Le but suprême de la théologie spéculative consiste à connaître le plus parfaitement possible cette conformité intrinsèque ; car la perfection de toute science demande un objet connu sous tous les rapports, et, si cela est possible, dans la lumière d'un seul principe.

Nous disons : si cela est possible ; car nous ne pouvons déduire avec nécessité tous les dogmes et tous les mystères d'un seul principe. La raison en est que Dieu a librement établi l'ordre surnaturel. Mais ce que nous pouvons, c'est comprendre toujours mieux à l'aide de la foi le plan divin, la sainte Trinité, cause exemplaire et finale de toutes les œuvres de Dieu. Voilà l'idéal de la sagesse suprême reproduisant imparfaitement la sagesse incréée par laquelle Dieu, en connaissant son essence, connaît toutes ses œuvres.

La connaissance des vérités surnaturelles projette une vive lumière sur l'ordre naturel qui, à son tour, confirme la vérité des mystères surnaturels.

II. Les explications précédentes donnent la réponse à la question : la foi peut-elle et doit-elle se transfigurer en science?

La foi doit se transformer en science *théologique*, suivant les principes indiqués dans les paragraphes précédents. La foi simple s'enrichit d'une intelligence scientifique des dogmes, dont la foi est et reste l'indispensable fondement. Jamais elle ne peut se transformer dans une science naturelle et *philosophique*. Quiconque prétend arriver à une telle science des mystères professe une erreur destructive de la foi (1) et de la raison. La science

(1) *Vatican.* Decr. *de Fide* IV, can. 1.

théologique même des vérités révélées que la raison connaît par elle seule, ne devient jamais une science naturelle purement philosophique. Car elle perdrait ainsi sa certitude et sa dignité surnaturelles, qui la distinguent essentiellement de toute science humaine. On voit enfin que la théologie suit nécessairement la méthode synthétique. A la différence des sciences naturelles, elle n'a pas besoin de *rechercher* la vérité en marchant des effets à la cause, du particulier à l'universel ; elle part de la vérité suprême donnée par la foi pour comprendre en elle et par elle toute vérité, et s'approcher ainsi de la science de Dieu, connaissant toute vérité par la contemplation de son essence infinie (1).

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

(1) V. Thomas *Super Boët. de Trin. Prol. in* I *sent.* a. 1.

OBSERVATIONS CRITIQUES

SUR LE TEXTE CHALDÉEN DU LIVRE DE TOBIE.

—

Il a été découvert, l'an dernier, dans la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, un texte chaldéen du livre de Tobie. Le docteur Ad. Neubauer, auteur de la découverte, s'apprête à donner une édition de ce texte : il a bien voulu déjà en communiquer quelques feuillets au docteur Bickell, et celui-ci en a fait l'objet d'une note critique insérée dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1). C'est cette note du savant professeur qu'il nous a été gracieusement permis de reproduire. Il ne déplaira pas, croyons-nous, aux lecteurs de la *Revue* de savoir ce qu'il en est de ce texte encore presque inconnu.

Mais disons un mot d'abord de la langue, des versions et recensions du livre de Tobie.

On est partagé sur la langue dans laquelle ce livre a été composé. Quelques-uns nomment le grec, tandis que les autres sont pour l'hébreu ou le chaldéen. Manifestement le grec que nous avons, trahit une version ; l'original fut donc l'hébreu ou le chaldéen. Le docteur Bickell, on le verra, affirme que ce fut l'hébreu ; Gutberlet, le dernier commentateur de Tobie, est aussi de cette opinion (2). Seulement je ferai remarquer, que leurs preuves ne sont pas concluantes, surtout celles qui sont tirées du style, car il y a si peu de différence sous ce rapport entre l'hébreu et le chaldéen qu'il est presque

(1) 1 Heft 1878, d. 246 et suiv.
(2) *Das Buch Tobias*, p. 25.

impossible de décider d'après le style seul, en laquell de ces deux langues le livre a été écrit. C'est donc plutô la tradition qu'il faut écouter. Or, on ne voit pas qu'ell parle d'un origin l hébraïque, lequel en outre, s'il eû existé, se retrouverait ou du moins serait mentionné che les Juifs, dans le canon d'Esdras. Ajoutons que saint Jérôme tient pour le chaldéen, car il écrit en tête de sa traductio de Tobie : « Mirari non desino exactionis vestræ instantiam ; exigitis enim ut librum *chaldæo sermone conscriptum* ad latinum stylum traham (1) ». On voit dès lors, en cette opinion, l'importance de la découverte dont il s'agit.

Quant au matériel des textes qui peuvent servir à la critique, il se compose d'abord de quatre MSS. (2) plus ou moins complets en onciale, et de quinze en cursive (3) : ils sont en grec, et l'un des plus précieux est celui du Sinaï. Puis viennent les versions anciennes, qui sont l'itala, la vulgate, la syriaque peschito, l'arménienne. Nommons en outre la version hébraïque, dont il existe deux recensions appelées, l'une Hebræus Fagii, l'autre Hebræus S. Münsteri du nom de leurs éditeurs : elles sont relativement récentes. Or, pour mieux comprendre ce qui va suivre, on peut ainsi classer ces textes :

(1) La vulgate, le chaldéen.

(2) Trois MSS. en onciale, douze en cursive, la peschito I — VII, 9, (4) l'arménienne, l'hébreu de Fag. (Gr. A).

(3) Le sinaïtique en onciale, l'itala, l'hébreu de Munster (Gr. B),

(1) *Præf. in libr. Tobiæ.* On peut voir cette opinion défendue par J Ghiringhello, *De libris historicis*, p. 451 et suiv., Cf. A. Scholz *Einleit.*, Th II, S. 564.

(2) Savoir : le vatican, l'alexandrin, le sinaïtique, et le vénitien.

(3) Leurs chiffres sont 44, 52, 55, 58, 64, 71, 74, 76, 106. 107, 108, 236 243, 248, 249.

(4) C'est la peschito elle-même qui dans une note marginale avert qu'à partir de là elle est traduite sur un autre texte.

(4) La peschito VII, 10 — XIV. et trois minuscules (Gr. C).

Ces notions données, cédons la plume au docteur Bickell.

Le MS. découvert, écrit-il, reproduit le texte qui servit à saint Jérôme pour faire sa version (la vulgate), du moins jusqu'aux deux ou trois derniers chapitres, car, à partir de là, il offre une conclusion plus courte. On pourrait expliquer ce fait en disant que le copiste ne prétendait pas transcrire le texte complet de Tobie, mais qu'il donnait simplement le récit, tel qu'il se lit dans le midrasch (commentaire) Bereschith Rabba, c. LXX, où il est relaté en preuve des récompenses accordées à qui acquite consciencieusement la dîme. On conçoit dès lors que les deux derniers chapitres étant sans rapport à ce but aient été omis dans le midrasch et ne se trouvent pas dans le MS. bodléien, du moins intégralement. Il est pourtant à noter que la version hébraïque, sortie d'un texte chaldéen indépendant, n'a pas le c. XIV, et ne donne que le commencement du c. XIII, et encore sous une forme très-imparfaite. Pareillement la peschito, qui vient d'une recension grecque, omet une partie du c., XIII, et un MS. de l'itala se termine au c. XIII, 2 ; ainsi peut-on dire qu'il y a des exemplaires des meilleurs textes qui, sur la fin, offrent une leçon négligée et incomplète. En tout cas on doit admettre que le MS. chaldéen sur lequel saint Jérôme fit sa version était complet, même à la fin.

Mais qui profitera surtout de la découverte de notre MS., c'est la critique du texte, c'est la langue originale, qu'il sert grandement à fixer. Entrons dans quelques détails : cela nous donnera l'occasion d'apporter plusieurs faits, relatifs au texte que les savants jusqu'ici n'ont pas connus.

On sait que la traduction grecque du livre de Tobie existe en trois recensions. La recension primitive (Gr. A), qui se trouve dans la plupart des Mss., étant trop libre et trop abrégée, a été complétée et améliorée suivant l'original hébreu par deux recensions subséquentes (1). La plus complète de ces deux recensions (Gr. B.) se trouve dans le Ms. du Sinaï et dans l'ancienne version latine (itala). L'autre (Gr. C), on la trouve dans trois Mss. du c. VI, 7 au c. XIII (le c. XIV est reproduit dans ces Mss. d'après le Gr. A), et aussi dans la peschito à partir du c. VII, 10. Quant au commencement, il manque dans les Mss. grecs, sinon qu'un Ms. vatican de l'itala imprimé par Bianchini (2) contient ce texte à partir du c. V, 9. De I, 1 à V, 8, ce Ms. donne le Gr. B ; de VI, 12 à la fin, il reproduit la vulgate ; de V, 9 (vulg. 10) à VI, 11, c'est un troisième texte qui ne peut être que le Gr. C, car il en a tout le caractère, outre que V, 10 (Vulg. 12) le Ms. de Bianchini s'accorde absolument avec le chaldéen, pendant que le Gr. B offre des déplacements et des additions et que le Gr. A n'a pas cette partie. De même il n'y a que le texte de Bianchini qui, absolument conforme au chaldéen, ait V, 10 (vulg. 11, 13) les leçons « Pax super te » et « Facile est Domino ut sanet te ». L'itala dans les citations du Speculum (3) repose sur le

(1) Que les trois recensions grecques aient été faites sur l'hébreu, c'est ce que prouvent les faits suivants : c. IX, 2 (vulg. 3, le Gr. AB a seulement μετὰ σεαυτοῦ le Gr. C. seulement εντεῦθεν, mais le chaldéen a les deux choses ; V. 3, 4 (vulg. 4, 5). Tobie, suivant le Gr. A parle d'abord de Raguel, puis de son père, c'est le contraire dans le Gr. BC ; or cette transposition s'explique par le chaldéen d'après lequel Tobie mentionne premièrement le désir de Raguel de le retenir quatorze jours chez lui, puis l'attente douloureuse de son père et conclut enfin qu'il se rendra aux pressantes instances de Raguel ; c'est la disposition du chaldéen qui est bonne et originale ici. Voyez encore V, 5 (vulg. 7) : le chaldéen porte « Tobie, fils de Tobie » et « la fille de Raguel », or le premier texte est seulement dans le Gr. B, et le second seulement dans le Gr. C, etc.

(2) *Vindiciæ canonicarum scripturarum vulgatæ editionis*, p. 350.

(3) Mai, *Spicileg. rom.* IX, II, 21-23.

Gr. B, mais elle paraît avoir pris quelques additions du Gr. C., par exemple XI, 13 «Quia video te, fili».

La vulgate tient comme le milieu entre le texte grec et le texte chaldéen, car, encore qu'elle ait été traduite sur ce dernier, elle ne l'a pas été sans l'aide de l'itala et ainsi indirectement du Gr. B.

Le chaldéen qu'on vient de découvrir s'accorde généralement avec le Gr. B, nommément avec le MS. du Sinaï (1), ce qui s'explique simplement par l'effort de son auteur à se rapprocher plus que les autres de l'original hébraïque. Néanmoins il confirme (2) quelquefois aussi le Gr. C. Dans sa forme actuelle, telle que l'a faite son insertion dans le commentaire Bereschith Rabba, il est abrégé, raccourci (3) (sans parler de la fin) en maints endroits, lesquels cependant pour la plupart peuvent être rétablis intégralement.

Que si l'on compare le nouveau texte chaldéen avec l'hébreu de Münster, on voit que ce dernier a été traduit non du Gr. B, comme on la cru jusqu'ici, mais du chaldéen, car notre texte nouveau et l'hébreu de Münster s'accordent le plus souvent dans le plus petit point ; les différences, et elles sont assez rares, viennent ou de ce que l'hébreu a été interpolé dans le sens rabbinique, ou de ce qu'il a été fait sur un exemplaire chaldéen plus complet que celui qui vient d'être retrouvé. On devra

(1) Cette conformité est telle que l'intégrité du sinaïtique, en plusieurs passages que Reusch « Libellus Toleit e codice sinaïtico editus » voulait compléter par l'itala, est défendue et appuyée par le chaldéen, c. IX, 6 (vulg. 9) par exemple.

(2) Il n'y a que le chaldéen et le Gr. C pour avoir c. VI, 15 ἡ θυγάτηρ et ὅταν ἀποθάνωσι ; pareillement seuls ils donnent la promesse distincte d'une postérité V, 18, et la vraie place de la phrase relative à la destination éternelle de Sara à Tobie.

(3) Ainsi déjà on voit que le commencement a été approprié à une insertion : d'autres changements, comme l'omission du chien, reposent sur des idées juives postérieures.

donc désormais en tenir plus de compte que par le passé, il peut être très-utile pour rectifier le chaldéen.

Que celui-ci à son tour n'ait pas été traduit du grec, c'est ce que prouvent 1 la nature de sa langue et de son style, qui exclut toute idée d'original non-sémitique, et 2) le rapport critique dans lequel il est avec les recensions grecques, qu'il confirme diversement, suivant qu'il se rapproche de l'original. Mais on ne peut dire également que ce soit cet original même, car il a au moins une leçon qui ne s'explique guère que comme traduction fautive d'un hébreu primitif perdu ; il s'agit de XI, 16 (vulg. 19) : le chaldéen et l'hébreu de Münster, qui en est dépendant, lisent : « Sume cor piscis et fumiga de eo sub veste ejus (Saræ) », mais dès là que toutes les versions grecques ont « encens » au lieu de « vêtement (veste) », il faut bien convenir que la mauvaise version du chaldéen vient de ce qu'il aura lu לבושה (vestis) au lieu de לבונה (incensum) qui était dans l'original hébraïque, On peut aussi croire qu'il y a une faute de traduction sur l'hébreu dans 1, 5 où l'énigmatique τῇ Βαάλ du Gr. A repose probablement sur une interprétation fausse de גצלה, et dans v, 10 (vulg. 12) ou l'ἀδύνατος du Gr. BC sera venu de ce qu'on aura mal compris le verbe כשא qui, à en juger par le chaldéen, a dû se trouver dans l'original.

Il n'est pas douteux que saint Jérôme ne se soit servi du chaldéen dont on vient de découvrir le texte, dans sa traduction de la Vulgate, seulement ce texte était complet. Comme la vulgate, il ne parle de Tobie qu'à la troisième personne, et au lieu de Enemessar (1) il porte Salma-

(1) La vraie leçon est, Ἐνεμέσσαρος, le Salmanasar du texte chaldéen n'est qu'une correction par probabilité. Que le vainqueur de Samarie soit appelé Enemessar et non pas Salmanasar, c'est une des plus fortes preuves de la crédibilité du livre de Tobie, justement parce que IV Reg. XVII, 6 : XVIII, 10 paraît, y contredire. On sait en effet actuellement que ce n'est pas Salmanasar, mais Sargon (cf. Is. XX, 1) qui fut père et prédécesseur immédiat de Sennachérib, c'est lui qui acheva le siége de Samarie com-

nasar. Que s'il s'accorde plus avec le Gr. B qu'avec la vulgate dans les constructions de mots et de phrases, cela tient à ce que saint Jérôme s'efforce de ramener, où cela est possible, l'expression sémitiquement diffuse de son texte à la précision et à la brièveté qui distingue la langue latine. Saint Jérôme s'est permis souvent de pareilles abbréviations dans les livres qu'il traduisit de l'hébreu; voyez Gen. XXXIX, 19; XL, 5; on doit donc dire de sa version de Tobie ce qu'il écrit lui-même de celle de Judith, qu'il a traduite *magis sensum e sensu quam ex verbo verbum,* et cela d'autant mieux que le chaldéen alors ne lui était pas encore très-familier, de sorte qu'il fut obligé de se faire traduire oralement en hébreu le texte chaldaïque, qu'il dicta ensuite en latin, avec l'aide de l'itala. Outre cette manière un peu libre, qui est relative aux détails, il y a encore plusieurs endroits dans lesquels la vulgate s'écarte pour le contenu de tous les autres textes; citons ce qu'elle dit des trois jours de continence que gardèrent Tobie et Sara, les autres recensions (la chaldaïque aussi) parlent seulement d'une prière commune. Il faut admettre alors que ces endroits se lisaient effectivement dans le Ms. chaldéen dont se servit le saint Docteur, encore bien qu'ils soient absents du Ms. qui vient d'être découvert, lequel du reste est abrégé en plus d'une manière. On n'a donc pas à suspecter

mencé par Salmanasar. Enemessar, le père de Sennachérib, est donc non pas Salmanasar mais Sargon. Or ces deux noms sont identiques, ou mieux Enemessar n'est qu'une simple transposition des deux mots qui forment le nom de Sargon; ce qui ne doit pas étonner en assyrien où ce phénomène est fréquent. Sargon est l'assyrien SARRU-KÎNU (le roi est solide), or, en transposant, on a GÎNUM-SARRU (solide est le roi) car Guet ou le K devient souvent le G en assyrien. Mais Gînum-Sarru correspond à Ἐνεμέσσαρος, les consonnes sont les mêmes savoir ר,ס,נ,ם,ע. Il faut donc reconnaître à cela que le livre de Tobie est historique et vrai. On n'aurait pas cette preuve si ceux qui ont remplacé Enemessar par Salmanasar dans le chaldéen et les autres versions avaient réussi à faire passer cette leçon dans les textes grecs.

à ce propos la version de saint Jérôme, car des textes qu'on y lit, quoique ne paraissant pas dans les autres recensions, se rencontrent pourtant dans l'hébreu, qui a été traduit du chaldéen. Voyez VI, 16, 17 ; IX, 11, (Vulg.).

On arrive donc à ce résultat : qu'il y a deux versions immédiates de l'original hébraïque perdu : la grecque, revue plus tard à deux reprises sur le texte primitif, et la chaldéenne, sur laquelle furent faites les versions médiates de la vulgate et de l'hébreu de Münster, et qui vient d'être retrouvée dans un Ms. dont la fin est mutilée. Il appartient maintenant à la critique de corriger, de compléter l'une et l'autre aussi parfaitement que possible, afin de reconstruire ensuite par une étude comparative de ces deux textes l'original hébreu perdu. D'autre part, la cause du canon ecclésiastique et la valeur de la vulgate ne peuvent que gagner à ces recherches. Ainsi, par suite de cette découverte du docteur Neubauer, on sait déjà certainement qu'au temps de la composition du midrasch Bereschith Rabba, c'est-à-dire au deuxième ou au troisième siècle de notre ère il existait un texte chaldaïque du livre de Tobie, que ce texte, pareil au grec, dérive d'un original hébreu, et qu'il offre la plus grande conformité avec le Gr. B., recension grecque qui se rapproche le plus de la vulgate. Ajoutons que beaucoup de difficultés jusqu'ici non résolues devront par là disparaître. C'est donc avec un vif intérêt que nous saluerons l'apparition du Tobie chaldéen du docteur Neubauer, elle ne peut que profiter aux études sacrées.

Nos lecteurs voudront bien, en lisant cette note savante, du Dr Bickell, se rappeler ce que nous avons dit plus haut du texte original, et la corriger, s'ils le jugent bon, en ce sens.

Elie Philippe.

L'HISTOIRE DE LA SCIENCE

1er article.

La connaissance de la vérité est le premier besoin de notre nature, et notre âme en est par-dessus tout avide: « Quid enim fortiùs desiderat anima quam veritatem (1), » dit S. Augustin. Pascal ajoute : « L'homme est véritablement fait pour penser : c'est toute sa dignité et tout son mérite. Tout son devoir est de penser comme il faut (2). »

C'est notre malheur de nous laisser souvent éblouir par de fausses clartés, de prendre l'erreur pour la vérité, et d'être ainsi conduit au mal et à notre perte précisément par cette intelligence qui nous a été donnée pour nous diriger dans la voie du bien. Cependant il existe « une lumière vraie qui éclaire tout homme venant en ce monde (3). » Mais cette lumière est celle de Dieu ; pour avoir la vraie science, il faut avant tout se soumettre à Lui, car, dit le poëte païen lui-même après le Psalmiste royal (4), « ce n'est qu'avec le secours de Dieu que l'esprit de l'homme se pare des fleurs de la science (5). »

Et rien n'est si désirable que cette science vraie. C'est pourquoi, lorsqu'on lui amène quelqu'un à introduire

(1) Tract. XXVI in Joann., *post initium*.
(2) Pensées de Pascal, *Pensées diverses sur la religion*, LXIV.
(3) Joann., I, 6.
(4) Qui docet hominem scientiam. Ps. LXIII, 10.
(5) Pindare, XIe *Olympiade*, 10.

dans le sein de l'Eglise, le prêtre catholique commence par s'adresser au Dieu « Auteur de la lumière et de la vérité, » et immédiatement avant de faire entrer le néophyte dans le lieu saint, demande pour lui le bienfait de la science vraie : « Da ei scientiam veram (1). »

Mais quelle peut être l'étendue de notre science et la portée de l'intelligence de l'homme? « Son intelligence, a dit Pascal, tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que son corps dans l'étendue de la nature ; et tout ce qu'elle peut faire, est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe, ni la fin. Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui peut suivre ces étonnantes démarches (2) ? » Pascal était un génie sévère pour notre nature : il savait peu la considérer sous ses aspects magnifiques et consolants. La pensée est vraie, mais je trouve plus lumineuse cette autre d'une femme célèbre de notre siècle : « C'est la puissance même de l'intelligence humaine qui lui révèle ses limites (3). » C'est-à-dire que Dieu nous a donné à tous une énergie pour rechercher la vérité, et que, si nous savons bien employer cette énergie, nous étendrons de la manière la plus magnifique le champ de nos connaissances.

A la vérité une intelligence créée et finie ne pourra jamais connaître tout le possible. Mais dans ce qui a été fait par Dieu, quels abîmes ne pourra sonder l'esprit de l'homme, quelles grandeurs ne pourra-t-il mesurer, hormis ce qui chez le Christ et sa très-sainte Mère restera toujours au-dessus de la portée de toute intelligence?

(1) Ritual. Rom. *De Bapt.*, *or. Æternam.*

(2) Pensées de Pascal, *Connaissance générale de l'homme*, I.

(3) Pensées de Mme Swetchine, chap. I, pensée LXXII. — *Mme Swetchine, sa vie et ses œuvres.* t. II, p. 95.

Est-ce que le monde n'a pas été livré aux investigations des savants (1) ? Le Sage le déclare, et, parlant des voies qui mènent à la vérité, il dit :

« Si tu y mets le pied, il s'y trouvera au large ;
« Tu y courras sans rencontrer d'obstacle (2). »

Merveilleusement placé entre les esprits et les êtres purement matériels, aux confins de tous les mondes, l'homme est le centre et comme le résumé de tout l'univers. C'est ce qui fait dire à sant Grégoire de Nazianze : « Ce petit monde qui est l'homme, ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος, ὁ ἄνθρωπος (3). » Aussi l'homme est-il établi roi universel : tout lui est soumis chante le Psalmiste (4) ; et par conséquent c'est son droit comme sa gloire de se rendre compte du monde et de rechercher avec succès quelles sont en tout les voies de Dieu.

Pour qu'une science si vaste puisse être embrassée facilement par l'esprit, il importe souverainement de mettre dans l'ensemble de ses connaissances une ordonnance parfaite ; si l'on ne sait mettre de l'ordonnance dans la science, on ne pourra en avoir une convenable ni des créatures, ni de leur auteur. Telle est la pensée que le même Saint Grégoire exprime en ces termes : Τάξις... τὸ τοῦ Λόγου μόνη καλῶς ἂν εἴποι, τοῦ πάντα δημιουργήσαντος. — Il n'y a que l'ordre à bien parler de ce qui concerne le Verbe, Auteur de toutes choses (5). »

Or, le moyen de mettre de l'ordre dans ses connaissances, est de les considérer d'une vue d'ensemble. Il en va de la science générale comme de l'histoire universelle. Bossuet disait à son royal élève au sujet des histoires particulières qu'il lui avait déjà enseignées : « De

(1) Mundum tradidit disputationi eorum. *Eccl.* III, 11.
(2) Prov. IV, 12.
(3) Orat. XXVIII, IIe sur la théologie.
(4) Ps. VIII, 6, 7.
(5) Orat. XXXII. *De moderatione*, etc.

peur que ces histoires et celles que vous avez encore à apprendre ne se confondent dans votre esprit, il n'y a rien de plus nécessaire que de vous représenter distinctement, mais en raccourci, toute la suite des siècles.

« Cette manière d'histoire universelle est, à l'égard des histoires de chaque pays et de chaque peuple, ce qu'est une carte générale à l'égard des cartes particulières. Dans les cartes particulières, vous voyez tout le détail d'un royaume ou d'une province en elle-même ; dans les cartes universelles, vous apprenez à situer ces parties du monde dans leur tout ; vous voyez ce que Paris ou l'Ile-de-France est dans le royaume, ce que le royaume est dans l'Europe, et ce que l'Europe est dans l'univers.

« Ainsi les histoires particulières représentent la suite des choses qui sont arrivées à un peuple dans tout leur détail : mais, afin de tout entendre, il faut savoir le rapport que chaque histoire peut avoir avec les autres ; ce qui se fait par un abrégé où l'on voie, comme d'un coup d'œil, tout l'ordre des temps (1). »

Ainsi, peut-on dire également, les sciences particulières font connaître dans tous leurs détails chacun des objets des connaissances humaines : mais afin de tout entendre, il faut savoir le rapport que chaque science peut avoir avec les autres ; il faut se faire une idée générale de la science.

Nous nous proposons de donner plusieurs études sur ce sujet général de la *science*. Il nous semble que pour se faire une idée complète de cette science, il faille l'envisager à divers points de vue généraux également. En conséquence nous étudierons successivement la science au point de vue de son enseignement, à celui de son do-

(1) Discours sur l'histoire universelle, *Avant-propos*.

maine tant dans l'ordre profane que dans l'ordre sacré, enfin au point de vue de son unité.

Au préalable, il n'est pas sans utilité de jeter un rapide coup d'œil sur l'histoire de la science, de se rendre ainsi compte de ce qu'a fait pour cette science, de ce que peut et doit faire encore l'humanité. Tel est l'objet de cette première étude.

I.

L'ANCIEN ORIENT.

L'homme a possédé la science dès le moment où il a été créé. Introduit dans le délicieux séjour de l'Eden, il y contemplait le beau ciel de l'Orient, la splendeur de la lumière revêtant de ses feux les divers objets ; il admirait la terre à l'arrivée de son roi gracieusement parée des fleurs et des arbres du Paradis, les nombreuses tribus des animaux venant se montrer à lui comme pour le saluer et reconnaître son empire ; il se voyait doué d'une nature faite à l'image et à la ressemblance de Dieu ; un spectacle si splendide frappait vivement son imagination pour ainsi dire vierge encore : son intelligence toute droite et toute lumineuse se servait de ces images sensibles pour s'élever à la connaissance des choses d'un ordre supérieur ; Adam et Eve se formaient de tout des notions aussi justes que profondes, et la parole commençait à sortir de leur bouche pour transmettre au dehors leur verbe intérieur. Dieu lui-même daignait leur servir de précepteur. Il traçait dans leur esprit tous les grands traits de la science ; il leur enseignait les origines du monde et les choses de l'autre vie, leur donnait ses préceptes, leur apprenait les arts, enfin les rendait parfaitement instruits tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel.

Comme le sol du paradis, Adam devait cultiver le champ de la science ainsi ensemencé par le Créateur. Il l'eut fait sans labeur. La faute survint et bouleversa tout le bel ordre établi par Dieu. L'une de ses plus terribles conséquences en cette vie fut l'ignorance et les ténèbres répandues dans l'esprit. Cet esprit de l'homme devint comme la terre, laquelle maudite par le Seigneur ne donnait d'elle-même que des ronces et des épines, et à laquelle on ne put dès lors faire produire de bons fruits qu'avec grand labeur et à la sueur de son front.

Pourtant tout devait être réparé. L'homme put donc cultiver fructueusement la science. Les Antédiluviens se formaient dans les arts utiles et agréables; la musique et la poésie ne leur étaient pas inconnues. Les faits historiques, encore peu nombreux, étaient facilement conservés par la tradition, dans un âge où la longévité était si considérable : les événements ne pouvant s'oublier avec des témoins qui subsistaient si longtemps. Le droit commençait à se créer, puisque les hommes étaient déjà nombreux, et que deux peuples avaient été constitués. La religion elle aussi avait sa science : une famille au moins sut en garder intacts les dogmes et n'en pas oublier les préceptes moraux. Enfin on regarde généralement Enos comme ayant le premier donné au culte sa forme et établi d'une manière plus complète les règlements de la liturgie aussi ancienne que le monde.

Sauvé du déluge, le patriarche Noé transmit à l'humanité renouvelée l'héritage scientifique des peuples engloutis. Il y ajouta l'histoire du grand cataclysme dont il avait été le témoin, et les nouveaux préceptes qu'il avait reçus de son Sauveur.

Les Noachides étaient relativement avancés dans les arts, puisqu'ils entreprirent la construction de cette pyramide gigantesque que l'intervention divine les

obligea de laisser inachevée , et dont la masse, un peu relevée par Nabuchodonosor, excite encore aujourd'hui à *Borsippa* la stupéfaction des voyageurs. Dès ces temps reculés la pensée humaine s'incarnait dans une langue qui en reflétait les nuances les plus délicates. Ce n'était pas cependant, malgré une opinion soutenue jusqu'à nos jours en faveur de la langue sacrée d'Israël, ce n'était pas une langue à flexions comme les nôtres, mais un langage plus rudimentaire en voie de perfectionnement. Non-seulement on avait alors des mots pour exprimer la pensée ; on savait sans doute en fixer l'expression par le moyen des caractères idéographiques. Pour les sons comme pour les signes tracés, c'était la nature qui avait établi les premières relations entre ces divers signes et les idées ; l'usage avait fait le reste en suppléant à l'insuffisance de la nature. Quant aux traditions elles-mêmes, ce serait un travail aussi intéressant que digne d'être entrepris, de rechercher quelles elles étaient alors, en étudiant le fond commun resté aux diverses races dispersées sur la terre.

Vint en effet la dispersion des peuples. La première race qui se fit remarquer sur le théâtre de l'histoire, est la race *touranienne*, originaire des vallées de l'Altaï, et dont les représentants peuplent encore aujourd'hui, pour la plus grande part, les extrémités septentrionales de l'Europe et de l'Asie. C'est un peuple de cette race qui, dès les temps les plus anciens de l'histoire, fit briller les sciences et les lettres dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre. La langue d'Accad était, comme toutes celles des Touraniens, une langue dans laquelle l'agglutination remplaçait avantageusement le monosyllabisme primitif. Aux Accads revient la gloire d'avoir inventé ce système si compliqué de caractères idéographiques dont l'usage passa aux Chaldéo-Assyriens et aux Persans.

Quant aux mathématiques, à l'astronomie et aux autres sciences de ce genre, c'est encore aujourd'hui une question de savoir s'il faut en attribuer la découverte aux Touraniens ou aux Chamites. Mais c'est des premiers que ces Chamites reçurent au moins toute leur science sacrée, transmise par cette vieille littérature sacerdotale d'Accad, dans laquelle Daniel fut instruit (1). « A mesure que la lumière se fait sur leur passé, écrit un savant orientaliste, la Babylonie et la Chaldée tendent à nous apparaître chaque jour davantage comme une sorte de Chine, dont la collection des livres classiques et sacrés était définitivement fixée dix-huit à vingt siècles avant notre ère et n'a pas été augmentée depuis lors ; dont la civilisation, fondée sur ces livres classiques, s'est immobilisée à partir de la même époque où brillent, au milieu des ténèbres de l'histoire, les noms de Sargon Ier et de son fils Naram-Sin, les deux rois promoteurs de la rédaction d'une partie au moins des livres classiques, protecteurs devenus légendaires de la science sacrée (2). »

Il n'y a peut-être pas, dans l'antiquité orientale, de nation plus célèbre que celle des Egyptiens. « Toutes les sciences, au témoignage de Bossuet, ont été en grand honneur parmi eux (3). » Les Egyptiens avaient une langue plus voisine de celles que nous allons bientôt voir en usage chez tous les peuples complétement civilisés. Leur écriture *hiéroglyphique* ou *hiératique* dérivait, comme celle des Touraniens, comme toute écriture, de caractères figuratifs, mais déjà ses signes étaient bien plus souvent phonétiques qu'idéogramma-

(1) Daniel, I, 4.
(2) Les syllabaires cunéiformes, par F. Lenormant. — Paris, Maisonneuve, 1877, p. 71.
(3) Disc. sur l'hist. univ. IIe p. ch. III.

tiques. L'Egypte posséda même un alphabet rudimentaire.

Sa littérature fut des plus fécondes et des plus brillantes. Ses livres ont été en partie retrouvés de nos jours. Les annales de ce grand pays étaient inscrites sur tant de monuments dont l'architecture aussi noble que grandiose a fait l'admiration de tous les siècles. Une grande habileté dans les arts, une science astronomique réelle, une politique habile, une théologie assez pure dans le principe, mêlée par la suite de grossières erreurs, et toutefois gardant toujours d'admirables notions sur la nature de la divinité, la vie future et autres points de doctrine, ont rendu célèbre la sagesse des Egyptiens, et ont attiré chez eux les philosophes de l'antiquité.

Mais les races qui prédominèrent dans l'ancien Orient furent celles des Chamites et des Sémites. Ces deux races se trouvent souvent a peu près confondues. Elles parlèrent des idiomes d'une seule famille, et l'on se demande aujourd'hui lesquels des fils de Cham ou des fils de Sem donnèrent ou empruntèrent aux autres leur langue commune.

Les Chaldéo-Assyriens se présentent les premiers aux regards de l'historien. Héritiers de la science et de la littérature des vieux Accads, dont les livres étaient religieusement copiés par leurs scribes, ces nouveaux maîtres de la Mésopotamie ne furent pas sans mérite devant la science, ne serait-ce que pour avoir conservé tant de documents précieux, dans des bibliothèques telles que celle d'Assourbanipal, et pour avoir consigné, avec grand orgueil il est vrai, les faits de l'histoire dans des inscriptions si nombreuses et si étendues. D'ailleurs les monuments de Nimroud et de Khorsabad, avec leurs proportions gigantesques, leurs bas-reliefs brillants, annoncent le haut point de civilisation où atteignirent les peuples qui construisirent ces monuments.

N'est-ce pas des Chaldéens que nous viennent ces signes dont la réalité est purement subjective, il est vrai, mais qui nous permettent de distinguer, par une heureuse division de ses astres, les diverses parties du ciel? n'est-ce pas des mêmes Chaldéens que nous viennent notre système pour la mesure de l'espace, et notre numération décimale, éléments de science d'autant moins remarqués qu'ils sont plus nécessaires et d'une application plus générale? Le tort des Chaldéens était de s'adonner à ces sciences occultes dont l'idée revient toujours à l'esprit avec le nom de ce peuple, et de faire dégénérer l'astronomie en une astrologie dont Isaïe bafoue les superstitions (1).

Parmi les descendants de Cham se font remarquer au premier rang les Phéniciens, qui, par la situation de leur territoire, se trouvèrent destinés à la navigation et au commerce.

Les Phéniciens étaient les grands commerçants de l'antiquité. Comme tels, ils eurent besoin pour tenir leurs comptes d'un système d'écriture aussi rapide qu'exact, et ils eurent la gloire d'inventer ce merveilleux alphabet dont les Indiens, les Sémites et les peuples européens ont depuis bénéficié, en lui faisant subir des milliers de transformations. Mais ainsi lancés dans les voies de la civilisation matérielle, tout entiers à la poursuite du gain, les Phéniciens s'élevèrent peu dans l'ordre des choses immatérielles. Leur théologie fut entachée des plus grossières superstitions.

C'était d'ailleurs le caractère général des vieilles nations chamitiques et sémitiques, de se débarrasser difficilement d'un sensualisme trop souvent honteux. Encore toutes pleines de la vitalité première, ces races

(1) Is. XLVII. 13.

étaient impressionnées par le monde matériel avec une vivacité que nous ne connaissons plus. C'était l'âge de l'humanité dont saint Paul a parlé en un sens, quand il a dit : « Ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι. — Dans notre enfance, nous étions asservis par les éléments du monde (1). » La grande nature d'Orient, avec l'éclat de son ciel, avec sa végétation exubérante, ses paysages grandioses, ses déserts et ses montagnes, dominait entièrement ces anciens hommes vivant sans cesse au milieu d'elle et subissant par leur genre d'existence toutes ses rigueurs, comme aussi jouissant de toutes ses libéralités. Ils étaient donc tout sens et imagination ; ils reproduisaient les beautés du monde visible dans les arts qu'ils cultivaient ; ils remontaient aux choses invisibles en se servant des plus vifs symboles visibles ; mais ils étaient tout-à-fait inaccessibles à nos conceptions abstraites, à nos spéculations métaphysiques. Entièrement plongés dans la vie extérieure, ils apprenaient la science de la bouche des anciens, au milieu des occupations journalières ; les plus studieux suivaient les enseignements des sages ; mais ils n'avaient pas les longues études de notre enfance attachée sur les livres, les écoles régulières de nos jours. Ils ne réduisaient pas leurs connaissances en ces systèmes que nous appelons spécialement scientifiques. La science n'était chez eux qu'à son premier état.

Les fils de Cham surtout se laissèrent aller entièrement aux entraînements de la vie sensuelle. Il s'ensuivit qu'ils possédèrent bientôt une civilisation matérielle très-avancée, mais aussi qu'ils descendirent rapidement dans la plus affreuse dépravation et le plus profond avilissement. Cette cause les fit tomber presque partout

(1) Gal. IV, 3.

sous la domination des fils de Sem, suivant la prophétie de Noé, leur père commun.

La science des choses divines ne put donc être conservée avec quelque pureté. L'Auteur invisible du monde était confondu avec les forces cosmiques. C'était un mal qui atteignit non-seulement la race de Cham, mais se répandit peu après le déluge dans toute l'humanité : « La raison était faible et corrompue, dit Bossuet ; et à mesure qu'on s'éloignait de l'origine des choses, les hommes brouillaient les idées qu'ils avaient reçues de leurs ancêtres. Les enfants indociles ou mal appris n'en voulaient plus croire leurs grands pères décrépits, qu'ils ne connaissaient qu'à peine après tant de générations ; le sens humain abruti ne pouvait plus s'élever aux choses intellectuelles ; et les hommes ne voulant plus adorer que ce qu'ils voyaient, l'idolâtrie se répandait par tout l'univers (1) ».

Pour sauvegarder au sein de l'humanité la principale partie de la science, Dieu choisit dans la descendance de Sem un peuple prévilégié, et lui confia le dépôt de la vérité religieuse. On sait l'histoire du peuple d'Israël. Son premier patriarche, originaire de la ville d'Our, en Chaldée, n'était étranger à aucune de ces traditions primitives qui se conservaient à son époque au sein de la Mésopotamie mieux que partout ailleurs. C'est en Egypte que de simple famille, les Israélites devinrent un peuple nombreux. Moïse, législateur de ce peuple, fut, à la cour du roi, instruit de toutes les sciences des Egyptiens. Cette sagesse profane qui fut communiquée au peuple de Dieu lors de son origine, n'était qu'une préparation à une sagesse plus sainte qui devait briller en lui.

(1) Disc. sur l'hist. univ. IIe p., ch. II.

Les Saintes Lettres de l'Ancien Testament sont le monument dans lequel se fait connaître la sublime théologie des Hébreux. Là se trouve écrit ce nom ineffable du Seigneur révélé par Lui et exprimant son être mystérieux ; là se trouvent racontées, sans aucun mélange d'erreur, la genèse du monde et les origines de notre race, l'histoire des temps primitifs, celle des merveilles que Dieu opéra en faveur de son peuple choisi, afin de faire éclater sa gloire et sa puissance aux yeux des nations et de se faire aimer en Israël ; là sont consignés les préceptes de la morale la plus pure comme les lois gouvernementales les plus sages ; là sont révélés les mystères du ciel et de la terre en même temps que sont annoncés les événements des siècles futurs ; à toutes les pages sont manifestées les plus grandes vérités sur Dieu, Auteur de la nature et de la grâce, sur les armées qui servent ce souverain Seigneur, sur les âges et les mondes, admirable ensemble que saint Augustin appelle un firmament étincelant de lumières (1), tant Dieu daigna éclairer le monde et lui communiquer de vraie science en inspirant les écrivains du peuple hébreu !

La science sacrée de l'ancienne Loi ne resplendissait pas encore de ce plein jour que fit luire plus tard la Révélation chrétienne. Elle possédait les dogmes principaux ; une foule de passages des Saints Livres contiennent des allusions manifestes à la Sainte-Trinité et aux autres grands mystères. Ces mystères demeuraient cependant comme cachés sous une enveloppe que le vulgaire soulevait peu. Il était donné aux doctes et aux saints d'Israël de pénétrer plus avant. La Cabale, qui était comme un commencement de la principale source de notre foi, la Tradition, consistant elle aussi en un en-

(1) Appareamus sicut luminaria in mundo, cohærentes firmamento scripturæ tuæ. *Confessions*, l. XIII, ch. XVIII.

seignement oral que se transmettaient les générations successives, faisait découvrir l'esprit sous l'écorce de la lettre. Mais tout le peuple était instruit des vérités essentielles. Les prêtres dont les lèvres devaient garder la science et dont la bouche devait enseigner la Loi, ainsi que s'exprime Malachie (1), expliquaient cette Loi à tous. Ce fut même, dans les dernier temps, la coutume des Juifs de s'assembler à la synagogue chaque sabbat, pour y entendre la lecture et le commentaire des Livres où était déposée la science de leur religion. De savants rabbins tels que Gamaliel, dont saint Paul fut disciple, eurent des chaires et des écoles où ils enseignèrent la théologie judaïque.

Une riche littérature prêtait ses belles formes à la parole divine et la revêtait chez les Hébreux de tous les charmes extérieurs. Elle excellait dans tous les genres, depuis le récit historique dont la simplicité fait le charme, jusqu'aux transports du Psalmiste, et aux accents sublimes des prophètes; tautôt pleine de douceur et de tendresse comme au Livre de cantiques, tantôt majestueuse et terrifiante dans la bouche d'un Isaïe ou d'un Ezéchiel; passant avec une extrême souplesse de l'expression des saintes allégresses aux lugubres lamentations d'un Jérémie, sans ignorer aucune note de cette gamme pourtant si variée des sentiments du cœur humain. Une seule langue se prêtait à tant de transformations, langue vénérable entre toutes, puisqu'elle passa ans altération sensible du patriarche Abraham à Esdras.

Cette langue est pour nous le type de la grande famille des langues sémitiques, parlée par la plupart des Orientaux, et elle gardait encore parmi elles le droit d'aînesse avant que la découverte récente de l'assyrien l'en vînt déposséder.

(1) Mal. II, 7.

A ce peuple d'Israël qui mettait son soin principal à rechercher la sagesse de Dieu, la sagesse profane avait été donnée par surcroît. « Il m'a donné, disait le Sage en parlant de Dieu, la science vraie de ce qui existe, de manière que je connaisse l'ordonnance de l'orbe terrestre, et les forces des éléments ; le commencement, la fin et le milieu des temps, les révolutions successives, et les changements des temps ; le cours de l'année, les constellations, les instincts des animaux et les fureurs des bêtes, la puissance des vents et les pensées des hommes, les caractères spécifiques des végétaux et les propriétés des racines (1) ». Et réellement, outre ses poésies, Salomon a écrit des traités complets de botanique et de zoologie descriptives (2), dont la perte est regrettable. Mais ces traités devaient être bien étrangers à nos méthodes scientifiques.

(1) Sag. ch. VII, 17-20.
(2) I R. V, 13 ; *selon la Vulg.* III R. IV, 33.

(*A suivre.*) L'abbé BOURDAIS.

DU SAINT SACRIFICE DE LA MESSE.

2e Article.

II. — Préparation du cœur.

Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu.

Les sentiments, dont le cœur du prêtre doit être pénétré, sont les sentiments mêmes de Jésus-Christ, dont il représente la personne et dont il exerce le sacerdoce. Ils ne peuvent être produits dans son cœur que par la grâce ; mais cette grâce, le prêtre doit, *premièrement*, la demander assidûment et surtout avant de monter au saint autel : *ante orationem præpara animam tuam ; secondement*, éloigner les obstacles, qui sont la dissipation, l'esprit et les sentiments du monde, et surtout les passions déréglées qui attachent le cœur aux objets créés, qui le remplissent, et n'y laissent plus de place pour le sentiment des choses de Dieu ; *troisièmement*, y coopérer en excitant en soi cette ardeur de la foi, cette charité vive qu'on n'éprouve qu'autant qu'on s'applique sérieusement à la méditation des vérités éternelles : *In meditatione mea exardescet ignis.*

Il s'appliquera en particulier à produire les sentiments suivants :

1° *Sentiment d'adoration.* L'adoration consiste dans la soumission la plus parfaite à Dieu, à cause de l'excellence infinie de son être et de son souverain domaine sur toutes les créatures. Pour peu qu'on réfléchisse sur son éternité, son immensité, sa puissance, sa bonté et sur ses autres perfections, il est difficile de ne pas concevoir la plus grande idée de cette majesté suprême, qui a donné l'existence à l'univers et qui conserve tous les êtres, et de ne pas sentir que tout ce qui est créé est comme un néant devant lui, et dépend absolument de sa volonté : *Omnes gentes quasi stilla*

situlæ... quasi nihilum et inane reputata sunt. Mais l'adoration ne consiste pas dans la seule reconnaissance de la grandeur de Dieu et du néant des créatures, elle n'est pas un acte de l'entendement, mais de la volonté qui s'abaisse devant la Divinité, qui se soumet entièrement à ses ordres, qui aime sa dépendance, et qui se porte avec ardeur à employer tout ce qu'elle tient de sa libéralité, toute son existence à lui rendre le juste tribut d'honneur, de louange, d'amour et de service qui lui est dû. Jésus-Christ est le modèle de cette adoration parfaite : dès qu'il se présente à son Père en qualité de prêtre et de victime des hommes, il lui offre un cœur entièrement soumis à ses volontés et à ses décrets éternels ; un cœur au milieu duquel la loi divine est gravée, de manière qu'il l'observera uniquement par le motif de l'amour du législateur : *Ingrediens mundum dicit : Holocautomata non tibi placuerunt, tunc dixi : Ecce venio : in capite libri scriptum est de me ut faciam voluntatem tuam. Deus meus volui et legem tuam in medio cordis mei.* Il passe sa vie entière dans l'exercice de cette dépendance, de cet amour; c'est une adoration perpétuelle de la Divinité, un sacrifice de louanges et d'hommages continuels : *In his quæ Patris mei sunt oportet me esse. Quæ placita sunt ei facio semper. Ego diligo Patrem. Ego honorifico Patrem Non quæro gloriam meam, sed ejus qui misit me. Meus cibus est ut faciam voluntatem ejus...ut perficiam opus ejus. Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix, il accepte ce calice douloureux avec une soumission entière à la volonté divine, à laquelle il sacrifie sa volonté humaine. *Non quod ego volo sed quod tu. Non sicut ego volo, sed sicut tu. Non mea voluntas sed tua fiat.* A l'immolation de son corps et de son sang, il joint l'immolation de son esprit, de son cœur, de toute son âme. Tandis que par sa mort il rend hommage à l'immutabilité de Dieu, par l'humiliation et l'anéantissement intérieur de toutes ses facultés devant la majesté divine, il rend un hommage encore plus grand à sa majesté suprême. C'est un holocauste que le feu de la charité consume entièrement à la gloire du Très-Haut. Pour entrer dans les mêmes sentiments, le prêtre, qui approche de l'autel du Seigneur au nom de Jésus-Christ, pour lui porter l'adoration de tous les membres de ce divin Chef, doit lui soumettre, premièrement, sa propre personne : son esprit par la foi, ses désirs par le renoncement aux objets

créés et par l'espérance du souverain bien, ses affections par l'attachement libre, volontaire, et entier de son cœur, ses actions par une fidélité constante à les conformer à la loi sainte. Il doit encore offrir et immoler à Dieu tous ceux dont il est le prêtre, au moins par un désir ardent de les voir tous à ses pieds, louer et glorifier cet Être des êtres, et par un zèle actif et efficace, qui s'applique à lui former des adorateurs en esprit et en vérité; par cette sainte indignation qui ne peut voir sans frémir les prévaricateurs de la loi, et qui n'a rien de plus à cœur que de les détruire, non en répandant leur sang, mais en changeant leurs cœurs: *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ. Vidi prævaricantes et tabescebam.* La parole de Dieu est le glaive qui détruit les méchants et qui soumet le monde à Dieu : ce glaive sera toujours dans sa bouche : *Ex ore ejus procedebat gladius;* il ne le laissera point oisif, soit en public soit en particulier ; il ne cessera jamais de l'employer à augmenter le nombre des victimes du Seigneur, et lorsqu'il en aura chargé son autel, et qu'il les verra soumises à lui par la foi, à l'exemple de l'Apôtre, il sacrifiera lui-même la gloire de les avoir acquises, et l'immolation du Pasteur consommera celle du troupeau : *Immolor supra sacrificium et obsequium fidei vestræ.*

2° *Sentiment de reconnaissance.* Le souvenir des bienfaits de Dieu, ce souvenir qui affecte le cœur, qui lui rend le bienfaiteur aimable, qui l'attache à lui qui lui fait désirer de lui rendre don pour don, et de s'employer de toutes ses forces à le servir et à lui plaire, la reconnaissance en un mot, est l'esprit propre du sacrifice des chrétiens. Les anciens se sont plu à l'appeler *Eucharistie.* Ils pouvaient lui donner tant d'autres noms d'après les livres saints ; mais ils ont préféré celui-là ; ils s'y sont presque bornés parce qu'il n'en est point qui rende mieux l'idée de ce sacrifice d'amour et d'actions de grâces. C'est le seul sentiment que le prêtre exige des fidèles qui environnent l'autel. L'exhortation qu'il leur adresse est si ancienne qu'on la trouve dans toutes les liturgies et dans tous les monuments anciens. Au moment où il va commencer l'action redoutable, après avoir invité le peuple à s'élever au-dessus de tous les objets créés, et à se porter par les affections du cœur jusqu'aux pieds du trône de la Majesté suprême dans les cieux, et s'être assuré par la réponse qu'aucun n'est plus occupé

des objets de la terre, et que tous les cœurs sont au Seigneur, il élève encore la voix et leur prescrit ce qu'ils doivent faire ; il ne les excite qu'à la reconnaissance envers le Seigneur qui est un Dieu tout à nous : *Gratias agamus Domino Deo nostro.* Ce sentiment ne peut manquer de se trouver dans le peuple racheté : il l'exprime par un cri d'approbation usité depuis longtemps, même dans les assemblées civiles : *Dignum et justum est.* Et le prêtre adressant la parole à Dieu même, uni aux chœurs des anges, ne parle plus que pour lui porter les actions de grâces de toute son Église : *Vere dignum et justum est nos tibi semper et ubique gratias agere.*

Dans l'ancienne loi la crainte et la terreur environnaient le sanctuaire ; un voile épais en dérobait la vue au peuple; le seul souverain Pontife pouvait en franchir les bornes une seule fois dans l'année ; l'autel du Dieu fort et terrible, placé hors de ce sanctuaire redoutable, n'était accessible qu'aux prêtres, et les prêtres eux-mêmes ne devaient en approcher qu'avec une sainte frayeur : *Pavete ad sanctuarium meum.* C'est le sentiment qui convenait à des hommes enfants de colère par leur nature, et indignes d'entrer en commerce avec la Divinité. Depuis que Jésus-Christ nous a donné la liberté des enfants de Dieu et répandu dans nos cœurs l'esprit d'adoption, qui nous donne la confiance de l'appeler *Notre Père*, le saint des saints nous est ouvert ; nous pouvons pénétrer jusque dans l'intérieur du voile : *usque ad interiora velaminis ;* et, en présence de ce Dieu notre libérateur, notre père, notre ami, dans le renouvellement de l'alliance qui nous rend héritiers de Dieu et les cohéritiers de son Fils : *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi,* nos cœurs ne doivent plus se laisser resserrer par la crainte : dilatés par la joie de notre délivrance et par la charité des enfants, ils doivent se répandre en actions de grâcer, brûler d'amour pour notre bienfaiteur, et du désir de lui faire un sacrifice proportionné à l'immensité de ses bienfaits. Nous en avons le moyen en Jésus-Christ : il est à nous, puisque Dieu son Père nous l'a donné : *Sic dilexit.... ut Unigenitum suum daret :* nous le lui offrons ; nous lui rendons ainsi don pour don, et nous nous unissons nous-mêmes à cette oblation ; consacrant avec Jésus-Christ notre esprit, notre cœur, notre corps, et tout ce que nous sommes à la Divinité, nous sommes assurés de lui témoigner une reconnaissance qui

égale la grandeur de ses dons : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi? Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo.*

Le prêtre doit se regarder à l'autel comme chargé de ce devoir de la reconnaissance au nom de toute la société des fidèles, et ne rien négliger pour le remplir dignement. Il excitera ce sentiment dans son cœur s'il médite sérieusement sur la reconnaissance, l'amour, le dévouement du cœur de Jésus-Christ envers son Père. Il entendra, pour ainsi dire, sortir de la bouche de ce souverain Pontife une louange parfaite, et il apprendra de lui à raconter les merveilles de Dieu avec cette affection de cœur que produit la plus vive reconnaissance : *Circumdabo altare tuum ut audiam vocem laudis, et enarrem universa mirabilia tua.* Uni à lui, il offrira à Dieu par ses mains une digne hostie de louanges : *Per Ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo, idest fructum labiorum confitentium nomini ejus..., gratias agentes Deo per Jesum Christum.*

3° *Sentiment de componction et de pénitence.* Le sacrifice de Jésus-Christ est le vrai sacrifice, offert à Dieu pour les péchés du peuple, la victime d'expiation pour les iniquités de la multitude, l'effusion de ce sang, sans laquelle il n'est point de rémission accordée : *Sine sanguinis effusione non fit remissio.* Le jour où s'offrait dans l'ancienne loi le sacrifice du bouc émissaire, figure si sensible de Jésus-Christ, devait être un jour de deuil et d'affliction générale. L'israélite, qui aurait refusé d'y prendre part, aurait été retranché du corps de son peuple et privé du fruit du sacrifice commun : *In hac die expiatio erit vestri anima,.... quæ afflicta non fuerit die hac, peribit de populis suis.* Les chrétiens seraient-ils moins obligés que le peuple juif à entrer dans les sentiments de leur sacrifice expiatoire ? Seraient-ils censés unis à leur victime, si, pendant qu'elle est immolée à la justice de Dieu, ils n'immolaient point, ils ne détruisaient point eux-mêmes, dans leurs cœurs, les péchés dont elle a porté la peine ? Recevraient-ils le fruit de son oblation, sans avoir pris aucune part à ses douleurs, à sa tristesse, à ses souffrances ? — Le fruit de l'oblation de Jésus-Christ est la réintégration de l'homme dans l'état d'où le péché l'a fait déchoir, la nouvelle formation de son être à l'image de Dieu. Or, ne pouvant plus ressembler à la Divinité par cette innocence qui ne connut jamais le mal, il est nécessaire que l'homme

lui ressemble par la manière dont sa souveraine vérité voit le péché, dont sa sainteté infinie hait le péché, dont sa justice éternelle punit le péché. L'homme ne peut donc recevoir le fruit de sa rédemption par Jésus-Christ, qu'en entrant dans les sentiments de haine du péché, et de désir de satisfaire pour le péché. Son adhésion au sacrifice du Médiateur serait vaine, s'il ne remplissait pas cette première condition de son alliance.

Ce sacrifice n'est dignement offert, il est vrai, que par ceux qui ont déjà lavé leurs robes dans le sang de l'agneau, et dont la sentence de mort a été attachée à sa croix et effacée par son sang, et pour lesquels il n'est plus de condamnation parce qu'ils sont en lui : *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu;* mais cette justification même suppose l'union de leurs sentiments avec les siens, et ces sentiments doivent persévérer dans leur cœur, comme ils demeurent éternellement dans leur victime sur l'autel. Dans le ciel même comme sur la croix Jésus-Christ est pénétré de haine contre le péché, du désir de le détruire, du zèle de la justice qui venge l'outrage fait à Dieu par le pécheur; ces sentiments doivent donc se trouver dans ceux qui s'unissent à son sacrifice.

Pour les exciter dans son cœur, le prêtre doit considérer des yeux de la foi cette victime qui, n'ayant jamais commis le péché, s'est présentée à Dieu comme si elle était le péché même : *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit;* qui s'est chargée des iniquités du monde entier, et qui a voulu recevoir sur sa tête tous les coups de la justice qui devaient tomber sur les criminels. Il doit la considérer pénétrée de toute la douleur, de toute la tristesse que devait éprouver l'homme coupable ; frémissant à la vue du calice de la colère divine, et succombant sous le poids de son affliction; couverte des humiliations, des opprobres, des ignominies destinées au pécheur, et portant, au milieu des supplices et des horreurs de la mort, la peine prononcée contre le crime : *Stipendia peccati mors.* Quel amour, quel zèle de la justice en Jésus-Christ ! C'est le sentiment qui le porte à détruire en sa personne la cause d'inimitié, le mur de séparation élevé entre Dieu et les hommes, en laissant attacher à la croix son corps, qui était censé un corps de délit, parce qu'il avait la ressemblance du nôtre. Il faut que le même sentiment passe dans ceux qui sont associés à son

sacerdoce, et que, remplis d'amour et de zèle pour la justice qui exige que le désordre cesse, qu'il soit haï, puni et réparé, ils se présentent à Dieu comme des victimes unies à Jésus-Christ, pour expier et leurs propres péchés et ceux de tout le peuple : *Pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Ils doivent pouvoir dire comme Elie : *Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum, quia dereliquerunt pactum tuum filii Israel;* éprouver, à la vue des prévaricateurs, cette défaillance d'une sainte douleur qu'éprouvait le prophète : *Defectio tenuit me pro peccatoribus derelinquentibus legem tuam;* offrir à Dieu cette douleur, cette tristesse de leur âme, leur soumission et leur obéissance à sa loi, pour réparer, autant qu'il est en eux, l'outrage qu'il reçoit des pécheurs : *Dolor meus in conspectu tuo semper... Opprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me;* se mettre en quelque sorte entre Dieu et les coupables pour recevoir les coups de la justice et les sauver : *Obsecro vertatur in me furor tuus... Aut dimitte eis, aut dele me.* En un mot leur sacrifice doit être celui d'un esprit affligé et d'un cœur contrit et humilié, d'un corps même dont les membres ne servent plus qu'à la justice.

4° *Sentiment de désir de l'union avec Dieu.* Les hommes ont toujours regardé les sacrifices, non-seulement comme le culte de latrie dû à la Divinité, mais encore comme un moyen de l'apaiser et de se la rendre favorable. Hélas! que lui demandaient-ils avant qu'ils fussent éclairés sur leurs vrais besoins? La cessation de quelques maux temporels, ou des biens faux, fragiles et souvent dangereux. Loin de nous des désirs si bornés. Notre sacrifice est aussi un sacrifice de prière et d'*impétration;* mais ce que nous demandons, ce que nous espérons d'obtenir en l'offrant, n'est rien de créé, c'est Dieu même : *ipsum quod petimus Deus est* (S. Aug.); la charité est le mobile de notre prière; l'augmentation, la perfection de la charité en est le but; l'Esprit-Saint la forme en nous : il demande lui-même en nous et pour nous ce don précieux par des gémissements ineffables : *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* C'est l'encens qui s'élève de nos autels en la présence du Seigneur; le feu de l'amour le porte vers le ciel, et l'odeur en est agréée de sa Majesté suprême : *Odoratusque est Dominus sacrificium.* Sa miséricorde descend sur nous : elle nous purifie, nous rend dignes de lui, et nous donne les moyens de nous unir à lui

et d'être un jour consommés en lui dans la gloire : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Cette union est la seule chose que le Pontife des biens futurs a demandée pour nous. Sur le point d'aller consommer son sacrifice, au milieu de ses disciples qu'il vient d'associer à son sacerdoce pour se perpétuer à jamais dans la société sainte, il élève les yeux et les mains vers son Père, et quels vœux forme-t-il dans cette prière, que les Pères ont appelée par excellence sa prière sacerdotale? Il demande qu'ils soient consommés dans l'unité en lui, avec son Père; sa charité n'en excepte aucun ; il déclare qu'il ne prie pas seulement pour ceux qui l'environnent, mais pour tous ceux qui doivent croire en lui par la parole qu'il les charge de porter aux nations ; il veut que tous soient avec lui, que tous soient participants de sa gloire dans le sein de la Divinité; qu'ils soient tous en Dieu une même chose, comme il est une même chose avec son Père. C'est là le motif et la fin du sacrifice, ou du dévouement qu'il fait de sa personne pour eux, et qu'il appelle du mot de sanctification : que tous ceux qui lui appartiennent soient aussi sanctifiés et unis dans la vérité qui est Dieu même : *Pro eis Ego sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis : ut sint unum sicut et nos unum sumus. Ego in eis et tu in me : ut sint consummati in unum. Volo ubi sum Ego et illi sint mecum,* etc.

Les désirs, les vœux, les demandes des membres pourraient-ils n'être pas les mêmes que ceux du chef qui leur communique l'esprit, le mouvement et la vie? L'union avec Dieu est donc le seul but de la prière publique de l'Église dans le sacrifice ; si elle demande d'autres bienfaits, ce n'est qu'autant qu'ils sont des moyens de parvenir à cette union. Elle demande la rémission des péchés, parce qu'ils y formeraient un obstacle; les lumières de la vérité, l'amour du bien, la force de le pratiquer, parce que sans secours nous ne pouvons conserver la charité en cette vie et arriver à sa consommation dans la gloire. Les vœux même qu'elle forme pour les besoins temporels n'ont pas un autre but; elle ne demande la délivrance des persécutions et des fléaux qui l'affligent, elle ne désire la paix, la prospérité et la santé de

ses enfants qu'autant qu'une vie paisible et tranquille peut être un moyen de vivre dans la piété, et de faire fleurir les bonnes mœurs : *Ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate.* En un mot, elle prie au nom de Jésus-Christ, par Jésus-Christ et avec Jésus-Christ; et on ne prie ainsi, dit S. Augustin, qu'autant qu'on demande ce que Jésus-Christ a demandé.

C'est dans cet esprit que le prêtre doit porter à l'autel ses vœux et ceux de tout le peuple fidèle ; il doit en approcher avec la faim et la soif de la justice qui est Dieu même : la charité doit embraser son cœur et s'élancer vers Dieu : cette charité divine qui unit tous les membres de l'Eglise comme ceux d'un même corps, qui n'en fait qu'un cœur et qu'une âme ; plus vive, plus ardente dans ceux qui en sont les chefs en Jésus-Christ, doit faire de tous les besoins de ses frères ses propres besoins, l'attendrir sur toutes leurs misères, le faire trembler à la vue de tous leurs dangers, lui donner une sainte inquiétude jusqu'à ce qu'ils soient assurés du salut dans le sein de Dieu, lui faire pousser des soupirs ardents vers le ciel d'où vient leur secours, et le tenir devant le trône de la Majesté sainte, comme Jésus-Christ, dans un esprit de prière continuelle : *Semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Vicaire de la charité du Pontife éternel, il doit se regarder avec lui comme la bouche par laquelle les fidèles parlent à Dieu et attirent l'esprit de grâce qui les sanctifie : *Os meum aperui et attraxi spiritum ;* comme la voix de ceux qui se taisent par ignorance, par insensibilité ou par tiédeur, ou enfin qui ne demandent rien parce qu'ils sont morts; comme cet ange toujours debout devant l'autel de Dieu, auquel plusieurs parfums furent donnés, c'est-à-dire les prières des saints : *Data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum.* C'est à lui à élever les mains sur la montagne pendant que l'armée du Seigneur combat contre ses ennemis. C'est à lui de se tenir entre les morts et les vivants, lorsque la colère de Dieu s'enflamme contre son peuple, et à ne pas cesser de prier jusqu'à ce que la plaie ait cessé. C'est à lui d'arrêter avec une sainte hardiesse l'épée vengeresse du Tout-Puissant, à lui commander de rentrer dans son fourreau, de ne plus s'échauffer dans le sang de ses victimes, et de ne plus répandre la terreur de ses formidables coups : *O mucro Domini... ingredere in vaginam tuam, refrigerare et sile.* C'est dans cette fonction surtout qu'il est

prêtre et médiateur entre Dieu et les hommes : mais pour la remplir dignement, il doit ne pas oublier ce que dit S. Grégoire : *Si non places, non placas;* et ce que dit S. Jean Chrysostôme : *Eum qui pro universo orbe legatus intercedit, deprecatorque est apud Deum ut hominum omnium, non viventium modo, sed etiam mortuorum peccatis propitius fiat, qualem, quæso, esse oportet? Equidem neque Moysis, neque Eliæ fiduciam fore unquam satis putaverim ad supplicationem hujusmodi peragendam : quandoquidem quasi mundus universus illi concreditur, atque adeo omnium sit pater; sic ad Deum ipse accedit deprecans quidquid ubique bellorum est extinguere, turbas solvi, atque in horum locum pacem ac felicem rerum statim succedere; denique celerem malorum unicuique imminentium qua privatim, qua publice defunctionem postulans. Porro illum esse oportet tanto omnibus in rebus iis præstare pro quibus intercedit, quanto par est ut subditos præfectus excellat. Cum autem ille et Spiritum Sanctum invocaverit, sacrificiumque illud honore ac reverentia plenissimum perfecerit, communi omnium Domino manibus assidue pertractato, quæro ex te quoto illum in ordine collocabimus, quantam autem ab eo integritatem exigemus, quantam religionem? Considera enim quales manus illas administrantes esse oporteat? Qualem linguam, quæ verba illa effundat? Qua denique re non puriorem sanctioremve esse conveniat animam quæ tantum illum Spiritum receperit?* (*de Sacerd.* lib. XI).

On peut ajouter à ces quatre sentiments requis par les fins du saint sacrifice, la foi, la confiance, la charité, l'humilité et tous les autres sentiments religieux.

III

DISPOSITION DES ŒUVRES.

Maledictus qui facit opus Dei negligenter.

Si l'esprit du prêtre doit être occupé des grands mystères du sacrifice, si son cœur doit être pénétré des plus grands sentiments de religion, il n'est pas moins nécessaire qu'il apporte la plus grande exactitude à faire toutes les actions qui accompagnent l'oblation du sacrifice d'une manière digne du ministre d'un culte qui adore Dieu en esprit et en vérité. Il doit pour cela joindre à l'observance extérieure de

tous les rites de la liturgie, l'intelligence de ces rites et les actes extérieurs dont ils sont les signes ou l'expression.

Noms du sacrifice.

Le mot de *sacrifice* signifie *faire une chose* sacrée. Le sacrifice de Jésus-Christ est appelé dans les écrits des Apôtres, 1° *la fraction du pain*, parce que Jésus-Christ ayant rompu le pain le donna à manger à ses disciples en leur commandant de faire la même chose en mémoire de lui; rit extérieur qui a toujours été religieusement observé, comme étant la figure sensible des souffrances et de la mort du Sauveur, que le prophète Isaïe avait dépeint, *brisé pour nos crimes : attritus propter scelera nostra*, et comme étant nécessaire pour la distribution de la victime à tous ceux qui doivent y participer : *De uno pane participamus.*

2° *La cène du Seigneur*, le repos du Seigneur, soit parce que Jésus-Christ l'a institué étant à table avec ses disciples, soit parce que c'est le festin de l'alliance de Dieu avec les hommes.

3° *Le service du Seigneur : Ministrantibus illis Domino;* de là vient le mot de *Liturgie* qui signifie *service public* ou action publique.

4° *L'assemblée ou la Collection des fidèles: Non deserentes Collectionem nostram;* de là vient le nom de *Synaxe* usité dans les églises d'Orient.

Le nom d'*Eucharistie* ou d'actions de grâce est de la plus haute antiquité. On trouve le sacrifice désigné sous ce nom dans les écrits de S. Ignace, de S. Irénée et de S. Justin. On l'appelait aussi *Dominicum*, la chose du Seigneur par excellence; les *saints mystères*, ou plutôt le mystère renfermant ce que la religion a de plus saint; ce que les *fidèles savent : quod norunt fideles*, parce qu'on le cachait avec soin aux infidèles.

Le nom de *Messe* est plus moderne : il vient très-probablement de la formule employée par le diacre pour congédier l'assemblée : *Ite missa est.* On s'accoutuma à dire : *Missa catecumenorum*, *missa pœnitentium*, *missa fidelium*, et à désigner par ces mots la partie du sacrifice après laquelle ces différentes personnes étaient congédiées. Insensiblement on le donna à l'action entière du sacrifice. Cette formule était usitée dans les tribunaux et dans les assemblées civiles des Romains : à la fin, le crieur public disait : *Ite*

missa est, et dès lors on donnait le nom de *Missa* à l'audience, à l'assemblée même. On trouve, dans les anciens auteurs *Missa Prætoris*, pour marquer l'audience du Préteur.

On distingue trois parties dans la *Liturgie* : la *préparation*, le *sacrifice* et l'*action de grâce*.

I. La *Préparation*. La préparation au sacrifice consiste principalement en trois choses : 1° dans la douleur et la confession de ses péchés; 2° dans la prière publique pour les différents besoins de l'Église ; 3° dans la lecture des livres saints et la prédication de la parole de Dieu.

Le psaume *Judica*, que le prêtre récite au bas de l'autel, exprime parfaitement les sentiments d'un homme qui gémit sur la persécution de ses ennemis, qui implore le secours de Dieu, qui l'attend avec confiance, qui bannit la tristesse de son âme, qui se console et se livre à la joie dans la pensée qu'il approchera de l'autel de Dieu, de Dieu lui-même, et qu'il aura le bonheur de louer ses perfections : *Judica me Deus* : Jugez-moi, Seigneur Dieu, *et discerne causam meam de gente non sancta* : prononcez sur la cause qui m'est intentée par une nation criminelle ; terminez enfin par une juste sentence l'oppression que je souffre de la part des méchants. Cette nation criminelle est composée des ennemis de notre salut, le démon, le monde, les tentations : *ab homine iniquo et doloso eripe me*. Cet homme injuste et trompeur est le vieil homme, la concupiscence, l'attrait vers les choses créées, la loi des membres qui s'oppose à la loi de l'esprit. Le prêtre qui connaît la pureté, la sainteté qu'exige la grande action qu'il va faire, gémit de se voir sujet à l'empire des passions; il désire, il demande d'en être délivré. *Quia tu es, Deus, fortitudo mea*, etc. : Puisque vous êtes ma force, ô mon Dieu ! et que je mets ma confiance en votre secours, d'où vient qu'il semble que vous m'avez rejeté, tant j'éprouve de faiblesse ? D'où vient que mes jours s'écoulent dans la tristesse et l'affliction que me cause le danger de succomber aux tentations de l'ennemi et aux coups qu'il me porte ? Ah ! sans doute, c'est que je n'apporte pas les dispositions nécessaires à cette table, que vous avez préparée afin que j'y trouve des forces contre ceux qui me persécutent ; mais ces dispositions sont un don de votre grâce ; daignez me l'accorder : *Emitte lucem tuam et veritatem tuam*. Dans la bouche du prophète, c'était une prière pour

obtenir la venue du Messie, dont la grâce, désignée par le nom de lumière dans plusieurs autres psaumes, devait guérir la corruption des hommes, et dont la vérité devait dissiper leurs ténèbres, et qui devait les conduire jusqu'à la sainte montagne, et, en qualité de Pontife, les introduire dans l'intérieur du tabernacle du Seigneur. Dans la bouche du prêtre c'est la demande d'une abondante participation à la grâce et à la vérité de Jésus-Christ : *gratia et veritas per Jesum Christum facta est;* afin que son cœur soit pénétré de ces sentiments religieux et son esprit occupé de la pensée des mystères du Sauveur, et qu'ainsi disposé, il puisse avec confiance approcher du tabernacle. Plein d'espérance d'obtenir ce don, il se livre à la joie : *Introibo ad altare Dei ;* le vrai autel de Dieu est l'humanité sainte de Jésus-Christ, appelée de ce nom dans l'Apocalypse : *Ad Deum qui lætificat juventutem meam :* j'entrerai dans un saint commerce avec Dieu qui me rend la joie de l'heureux état d'innocence, de ma régénération en Jésus-Christ. Le passage à l'état de justice est représenté, dans l'Ecriture, comme un renouvellement de la jeunesse : *Renovabitur ut aquilæ juventus tua* : un si précieux avantage excitera toute ma reconnaissance; je louerai, je célébrerai vos bienfaits, ô Dieu ! qui êtes tout à moi ; je chanterai vos bienfaits avec tous les témoignages d'une joie parfaite : *Confitebor tibi in cithara, Deus, Deus meus ;* ma voix et mes œuvres s'accorderont pour vous bénir. (S. Jean voit dans l'Apocalypse les saints autour de l'autel de Dieu, *habentes singuli citharas..... Et vocem quam audivi sicut citharædorum citharizantium in citharis suis*). *Quare tristis es anima mea et quare conturbas me?* Ainsi uni à l'Eglise du ciel, comment pourrais-je encore me laisser accabler par la tristesse de me voir sujet aux misères de la mortalité ? O mon âme ! pourquoi t'abandonner au trouble, comme si tu n'avais que des sujets de crainte ? *Spera in Deo, quoniam adhuc confitebor illi ;* mets ton espérance en Dieu ; il ne m'a point rejeté, puisqu'il veut m'admettre encore à lui présenter mes hommages. Si, à la vue de mes imperfections, je me sens pénétré d'une confusion qui m'empêche de lever ma face vers lui, le regard favorable qu'il daigne jeter sur moi, m'enhardit à m'approcher de lui avec confiance : *Salutare vultus mei et Deus meus :* il est un Dieu Sauveur, un Dieu plein de bonté pour moi. Plein de ces sentiments de confiance, mais d'une confiance mêlée de

crainte et de tristesse à la vue de ses fautes, le prêtre se dispose à en faire la confession. Il la commence par implorer le secours du Seigneur, nécessaire pour bien connaître nos péchés, pour les confesser, les détester et les expier; il le demande par ces paroles : *Adjutorium nostrum in nomine Domini;* paroles que l'Église a coutume de mettre au commencement de ses principales actions, comme une profession de foi sur la nécessité de la grâce et comme une invocation du nom du Tout-Puissant propre à nous l'attirer. En faisant cette invocation, on fait sur soi le signe de la croix, témoignage expressif que la grâce que nous attendons, nous est méritée par la mort de Jésus-Christ, et que c'est par lui que nous la demandons.

Confession.

Profondément incliné en posture de pénitent, le prêtre confesse, avoue, déclare qu'il est pécheur; il le déclare devant Dieu, tout-puissant pour le punir comme pour lui pardonner; devant cette Vierge toujours pure, qui ne connut jamais la souillure du péché, et qui est le refuge des pécheurs; devant S. Michel, le protecteur du peuple de Dieu; devant S. Jean-Baptiste, le premier prédicateur de la pénitence dans la loi évangélique; devant les princes des apôtres, que Jésus-Christ a revêtus du pouvoir de lier et de délier les pécheurs. — La vraie douleur ne cherche point à se cacher : elle trouve son soulagement dans la confusion qu'elle s'attire, parce que cette confusion expie la hardiesse de sa révolte. C'est en présence du ciel et de la terre, des saints et de tous les fidèles que le prêtre proteste qu'il a grandement péché : *Peccavi nimis;* et cela de toutes les manières, *cogitatione, verbo et opere.* Il ne s'excuse ni sur la faiblesse de la nature, ni sur la violence de la tentation; il avoue que c'est par sa faute; il le répète jusqu'à trois fois : *justus est accusator suî;* il ajoute à la dernière que c'est une très-grande faute de sa part. Sa douleur semble augmenter, à mesure qu'il reconnaît son péché; en faisant cet aveu il se frappe la poitrine, signe expressif de la contrition qui brise son cœur et qui l'arme contre lui-même par le zèle de la justice, qui le porte à se punir du tort qu'il a eu. Pénétré du sentiment de son indignité, il prie, il conjure les témoins de sa confession de solliciter son pardon de la miséricorde divine.

Misereatur. — Les ministres lui répondent en exprimant le désir qu'ils ont que Dieu ait compassion de lui, qu'il lui pardonne ses péchés et le conduise à la vie éternelle. Le prêtre reçoit et approuve leur souhait, et témoigne de nouveau que c'est là ce qu'il désire, en disant : *Amen.*

Alors les ministres qui doivent l'assister à l'autel font la même confession que lui, et le prêtre réitère pour eux le souhait qu'ils ont fait pour lui ; et unissant ses vœux aux leurs, il demande que le Seigneur, dont la miséricorde égale la puissance, leur accorde à tous : *Indulgentiam*, etc. ; l'*indulgence* qui supporte le pécheur et ne l'abandonne point à son mauvais sort ; l'*absolution* qui efface ses fautes ; et la *rémission* qui l'exempte de la peine qu'il devait subir. En exprimant ce vœu, tous font le signe de la croix pour marquer qu'ils attendent cette grâce des mérites de Jésus-Christ, sacrifié sur la croix pour les pécheurs.

Deus tu conversus. Il ajoute quelques versets des psaumes : prières courtes mais pleines de sentiment : *Deus tu conversus, vivificabis nos.* O Dieu ! privés de votre grâce, nous sommes devant vous dans un état de mort, incapables d'en sortir, et même de sentir notre malheur ; mais nous l'espérons avec confiance, vous vous retournerez vers nous, et votre regard favorable nous rendra la vie. *Et plebs tua lætabitur in te;* alors nous serons un peuple digne de vous et nous nous livrerons à la joie de notre union avec le principe et la fin de notre être, seul sujet d'une joie véritable. C'est là le but du sacrifice : la réconciliation, la justification de l'homme, et la louange de Dieu de la part de l'homme uni à lui. — *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis ;* il ne dit pas simplement : faites-nous miséricorde, mais montrez-nous votre miséricorde. La manifestation de la miséricorde de Dieu a eu lieu surtout à la venue de Jésus-Christ : *Apparuit gratia Dei... omnibus hominibus.* Le prêtre demande que Dieu renouvelle cette manifestation en nous donnant de nouveau dans ce sacrifice le Sauveur qu'il a envoyé sur la terre. — *Domine, exaudi orationem meam, et clamor meus ad te veniat ;* l'Église emploie souvent ce verset comme une préparation aux autres prières ; elle demande à Dieu de l'écouter avant de lui exposer ses besoins : non qu'il soit nécessaire d'exciter Dieu à nous entendre, mais parce qu'il est nécessaire que Dieu nous donne l'esprit de prière, ou plutôt que ce soit son esprit qui prie pour nous,

en excitant dans nos cœurs des gémissements ineffables. Seigneur, écoutez ma prière, c'est-à-dire, faites que je prie de manière à mériter d'être exaucé. Il répète la même chose en d'autres termes pour marquer l'ardeur de ce désir: *Que mon cri s'élève jusqu'à vous;* c'est-à-dire, faites que je prie de manière que ma prière soit un cri véhément de mon cœur qui pénètre les nues et perce jusqu'à votre trône. Le défaut de foi, d'humilité, de désir, etc., est comme un nuage qui empêche nos prières de s'élever au ciel ; il n'y a que le cri perçant du cœur humble qui puisse s'y faire monter : *Oratio humiliantis se, nubes penetrabit.*

X...

(*A suivre.*)

LITURGIE.

Quand l'Ordinaire a prescrit une oraison pour une personne défunte, quelle règle doit-on suivre pour la dire ou l'omettre?

En général, lorsque l'Evêque prescrit une oraison à dire à la Messe, cette oraison doit toujours être omise aux fêtes doubles de première classe. Aux fêtes doubles de seconde classe, elle s'omet à la Messe chantée et peut à volonté être dite ou omise aux Messes basses. Une oraison prescrite pour une cause grave se dirait à toutes les Messes. Cette question est discutée t. XX, p. 180 et suivantes. De plus, l'oraison commandée qui n'est pas une oraison pour les morts ne se dit jamais aux Messes de *Requiem,* suivant cette rubrique (part. I, tit. VII, n. 6) : « In Missis defunctorum nulla fit commemoratio « pro vivis, etiamsi oratio esset communis pro vivis et defun- « ctis. »

Mais si une oraison est prescrite pour un ou plusieurs défunts, cette dernière règle n'a plus son application, et on demande si cette oraison est soumise à d'autres règles particulières. Pour résoudre à cette difficulté, il faut examiner d'abord quelles sont les règles générales relatives aux oraisons pour les morts; puis comment on peut les appliquer aux oraisons commandées pour un ou plusieurs défunts.

PREMIÈRE QUESTION

Règles générales relatives aux oraisons pour les morts.

La rubrique générale du Missel prescrit positivement qu'une oraison pour les morts se dit toujours l'avant dernière

(*Ibid.*) : « Si facienda sit commemoratio pro defunctis, sem-
« per ponitur penultimo loco. »

Il n'est ni sans intérêt ni sans utilité de rechercher les raisons de cette règle. Elle peuvent nous diriger pour la solution de la question proposée. Nous chercherons ensuite comment cette règle doit être appliquée.

I. Raisons de cette règle.

Durand de Mende nous en donne la raison suivante (*Rationale*, l. IV, c. XV, n. 16) : « Cavendum est etiam, quia si col-
« lecta pro defunctis intermisceatur in Missa, quæ dicitur pro
« vivis, non finalis, sed penultima vel antepenultima dicatur :
« quia finis debet ad suum principium retorqueri. »

Gavantus dit la même chose en citant l'autorité d'Innocent III (*Ibid.* l. L) : « Quia finis ad suum debet torqueri prin-
« cipium : non igitur dignitatis ergo : sed ut a vivis, de qui-
« bus in prima collecta, ad vivos, de quibus in ultima, fiat
« regressus. »

Quarti, dans son commentaire sur cette rubrique, s'exprime comme il suit. « Numero sexto determinatur locus pro com-
« memoratione defunctorum : nempe ut commemoratio pro
« defunctis semper fiat penultimo loco... Rationem... assi-
« gnant aliqui cum Durando quia finis ad suum debet retor-
« queri principium ; cum ergo principium fuerit collecta
« pro vivis, debet ad vivos fieri regressus in ultima collecta.
« Quæ ratio non videtur omnino satisfacere : non enim expli-
« cat præcise causam penultimi loci ; quippe nonnunquam
« dicuntur quinque vel septem orationes : cur ergo non pos-
« set dici secunda vel tertia pro defunctis in eo casu, sed
« semper ponenda est penultimo loco ? Facilius responderi
« posset, statutum ita fuisse, quia facta comparatione cum
« viventibus, animæ purgatorii ratione status pœnarum et
« carceris sunt inferioris conditionis omnibus justis hujus
« vitæ, nedum perfectis, sed etiam proficientibus et incipien-
« tibus : nihilominus sunt melioris conditionis peccatoribus,
« ut per se patet. Hinc sequitur, statum animarum purga-
« torii non esse ultimum, sed penultimum respectu viven-

« tium, id est supra peccatores, et infra omnes justos. Ultima « vero collecta debet esse pro vivis, qui meminisse debent « esse in periculo extremi supplicii, a quo liberæ sunt animæ « existentes in purgatorio. »

Cavalieri donne, d'après Suarez, les raisons suivantes de cette règle, (t. III, décr. 73, n. 6). « Primo, ut hinc desi- « gnetur locum purgatorii non esse ultimum, et in centro ter- « ræ, ubi est infernus, sed immediate supra infernum, et « consequenter esse penultimum. Secundo, ut significetur pur- « gatorii pœnas non esse extremas et ultimas, quibus cru- « ciantur damnati, ob annexam desperationem et æternita- « tem, sed proximas ultimis et extremis, ob vehementes « cruciatus, adeoque veluti penultimas. Addi potest alia, ni- « mirum quia eadem animæ sunt in statu proximo ad suprema « cœli gaudia, a quorum assecutione ad breve tempus retar- « dantur per leves quasdam maculas. »

Nous ne discutons pas la force de ces raisons : elles n'ont qu'une valeur très-secondaire ; nous nous contentons d'observer qu'elles ont une application générale.

II. Comment cette règle doit-elle être appliquée?

La question est celle-ci. L'oraison pour les morts se dit l'avant-dernière : *semper penultimo loco*. Mais, si l'on dit des oraisons à dévotion, l'oraison pour les morts se dira-t-elle avant la dernière oraison prescrite par la rubrique, ou avant l'oraison à dévotion, ou avant la dernière oraison à dévotion, si l'on en dit plusieurs. D'après Cavalieri, Janssens et M. de Herdt, cette règle est assez formelle pour devoir être appliquée même dans le cas où le Prêtre dirait des oraisons à dévotion; M. Bouvry seul, tout en admettant le principe, ne l'applique pas à ce dernier cas, se fondant sur cette décision. *Question*. « Ex titulo quinto rubricarum generalium Missalis nonnullis « diebus facienda est commemoratio generaliter pro defunctis « in Missa de die ; hæc commemoratio, seu oratio *Fidelium* « videtur ponenda penultimo loco ex decreto diei 2 decem- « bris 1684. Si vero præcipiatur ab Ordinario oratio pro re « gravi, v. g. *Deus refugium*, an oratio *Fidelium* dicenda est

« penultimo loco, seu immediate ante orationem præscri-
« ptam a superiore, vel antepenultimo loco, seu ante ultimam
« orationem a rubrica præscriptam ? » *Réponse.* « Diebus a
« rubrica præscriptis secundo loco etiam in Missa conven-
« tuali juxta rubricas : in Missis privatis quando est semidu-
« plex vel simplex, ad libitum sacerdotis pro a iquo defuncto
« penultimo loco ante collectas juxta recensitum decretum
« Samniniaten. diei 2 decembris 1684. » (Décret du 23 mai 1835, n° 4746, q. I, 4). Le décret du 2 décembre 1634 dont il est parlé ici sera rapporté plus bas au second point de la troisième question.

Voici maintenant comment s'expriment les auteurs cités.

Nons lisons dans Cavalieri (*Ibid.* n. 7). « Quæ rationes om-
« nes (celles qu'il vient de donner dans le texte rapporté ci-
« dessus) ubertim evincunt, defunctorum collectis penultimum
« deberi locum nedum relate ad orationes a rubricis præscrip-
« tas, sed etiam ad eas quæ de superiorum mandato dicendæ
« forent, aut ex Celebrantis placito vel devotione adderentur.
« Suffragatur admodum et dictio *semper* rubricæ, quæ per ju-
« risconsultos exponitur pro omni tempore et pro omni casu.
« Demum dubitationem omnem adimit rubricarum auctor,
« qui etsi in simplicibus et feriis etiam quinque et septem
« orationes ad libitum dici posse indulgeat, et probe sciat,
« adhuc defunctorum collectis penultimum *semper* locum assi-
« gnandum indicit, ergo talis utique iisdem debetur, etiam
« relate ad orationes quæ de mandato aut placito adduntur. »

Janssens, commentant cette rubrique, s'exprime de la manière suivante (Part. I, tit. VII, rub. 6, n. 54). « *Si facienda*
« *sit* in Missa occurrente commemoratio pro defunctis, hæc
« commemoratio *semper* (nullibi casus excipitur) *ponitur penul-*
« *timo loco.* Sæpius, dum Missa fit de feria, vel simplici, in
« directoriis legitur : *In Missa or.* 2. *Fidelium*, 3 *A cunctis*
« vel alia. Id intelligendum est, dum Celebrans tres tantum
« orationes intendit dicere in Missa de feria aut simplici ; si
« autem intendat quinque orationes dicere, vel septem . . . tum
« ita suas debet dirigere orationes, ut semper *penultima* sit
« *Fidelium* pro defunctis. »

Tel est aussi, avons-nous dit, l'enseignement de M. de Herdt : « Commemorationem seu orationem pro defunctis, dit le cé- « lèbre liturgiste (*Lit. prax.* 5e éd. t, I. n. 52) semper penul- « timo loco esse ponendam, patet ex rubrica tit. VII, n. 6, « quæ præscribit : *Si facienda sit commemoratio pro defunctis* « *semper ponitur penultimo loco*. Cum enim præcedente n. 5 « agat de ordine commemorationum specialium atque oratio- « num communium et votivarum, et deinde sequente n. 6, « generaliter ordinet, commemorationem pro defunctis, si « facienda sit, semper poni penultimo loco; sequitur orationem « pro defunctis, sive recitetur ex præscripto rubricarum, sive « ad libitum celebrantis, sive dicantur commemorationes spe « ciales, sive orationes communes aut votivæ, penultimum « inter omnes tenere locum. Hæc quidem dicitur commemo- « ratio pro defunctis, sed ideo non numeranda inter comme- « morationes speciales, quæ in Missa fiunt sicut in officio, sed « est commemoratio suo modo specialis, quæ specialem « etiam requirit ordinem, scilicet ut semper ponatur penul- « timo loco. Decretum S. R. C. 23 Maii 1835, quod decernit « orationem pro defunctis diebus a rubrica præscriptis se- « cundo loco et in aliis casibus penultimo loco esse ponen- « dam, ita etiam exponi potest. scilicet diebus præscriptis « eamdem secundo loco esse ponendam, nisi plures quam tres « orationes dicantur, ita ut eo casu tertia pro tempore « assignata omitti possit. »

Nous avons dit que M. Bouvry, qui admet le principe, ne l'étend pas au cas où le Prêtre dit des oraisons à dévotion : il fait alors dire l'oraison pour les morts avant la dernière oraison prescrite. Il ne faut pas, dit-il, entendre d'une manière absolue les paroles *penultimo loco ;* mais on doit les rapporter aux oraisons prescrites, soit par la rubrique, soit par une ordonnance spéciale de l'Évêque, et sans tenir compte des oraisons qui se diraient à dévotion. Le savant auteur cite à l'appui de son assertion un décret du 23 mai 1835 que nous rapporterons plus bas et dit que la rubrique dont il s'agit est une explication de la précédente. (*Part, III, Rub. Miss., sect. II, tit. VI, rub.* 6, *n.* 1). « Rubrica præcedenti traditur ordo ser-

« vandus inter commemorationes speciales, inter orationes « communes et votivas ; hic assignatur locus commemorationi « agendæ generaliter pro defunctis. Verba, *penultimo loco*, « non sunt absolute accipienda, sed relate tantum ad orationes « non votivas, ita ut commemoratio pro defunctis ponenda sit « ante ultimam commemorationem specialem, si adsit, secus « ante ultimam commemorationem communem, abstractione « facta a votivis. Etenim, utpote commemoratio specialis vi « rubricarum facienda, ex rubrica præcedenti ponenda est « ante orationes communes, et a fortiori ante votivas. Itaque « præsens rubrica dicenda potius est explicare et complere præ- « cedentem, ordinando ubi ponenda sit commemoratio pro « defunctis, relate ad alias commemorationes, quam ponere « exceptionem pro oratione defunctorum, quasi agenda foret « ante ultimam orationem votivam.» Cette doctrine est difficile à concilier avec les motifs de la règle et même avec son texte, et ne nous semble pas admissible. Quoi qu'il en soit, elle confirme le principe énoncé par la rubrique et l'auteur en conteste seulement l'application.

Il résulte de là que, les jours où la troisième oraison est *ad libitum*, on ne peut pas dire cette oraison pour les morts, s'il n'y a pas une quatrième oraison. « Neque pro defunctis, dit « M. de Herdt, au sujet de cette oraison (*Ibid*, t. I, n. 84) nisi « forte in hoc ultimo casu quarta oratio, v. g. imperata adda- « tur, ita ut illa pro defunctis penultimo loco ponatur. » M. Bouvry permettrait de dire une oraison pour les morts, mais en intervertissant l'ordre des oraisons. Cette disposition ne semble pas conforme au texte de la rubrique : *tertia ad libitum*. Quoi qu'il en soit, le principe énoncé est toujours conservé.

DEUXIÈME QUESTION.

Comment les règles générales doivent être appliquées aux oraisons commandées pour une personne défunte.

D'après ce que nous venons de dire, l'oraison prescrite par l'Ordinaire pour un ou plusieurs défunts paraît comprise dans

la règle générale. C'est d'après la règle générale qu'une oraison pour les vivants ne peut être dite aux Messes des morts, et en vertu de la même rubrique, une oraison pour les morts devra être omise quand elle ne pourra pas être dite l'avant-dernière. Les ordonnances particulières sont toujours soumises aux règles générales : « Ordinarii, dit M. de Herdt (*Ibid.* « n. 72), eam non præscribunt nisi salvis rubricis, vel eam « saltem præscribere non valent. »

Mais il reste à nous rendre compte de la portée de ces règles, pour en déterminer l'application. Il faut examiner les règles à suivre, d'abord aux Messes des morts, puis aux Messes du rit simple ou semidouble, enfin aux Messes du rit double.

I. — Règles à suivre aux Messes des morts.

Une oraison prescrite par une personne défunte doit toujours se dire aux Messes de *Requiem* où l'on dit plusieurs oraisons. Il n'y a aucun obstacle, et si l'on s'en tient aux principes généraux sur les oraisons commandées, on dit alors quatre oraisons. Mais l'oraison prescrite par l'Ordinaire devra se dire avant l'oraison *Fidelium*, qui est toujours la dernière, même après les oraisons qu'on dirait à dévotion, suivant cette décision : « In Missis quotidianis quæ pro defunctis ce- « lebrantur, possunt quidem plures dici orationes quam tres... « dummodo ultimo loco dicatur illa, *Fidelium*. » (Décret du 2 septembre 1741, n° 4119, q. 4.) M. de Herdt s'exprime comme il suit. (*Ibid.*) « Quoad Missas de *Requiem*, in his im- « perata pro defuncto etiam recitanda est, si plures dicantur « orationes, ex quibus tamen nulla propter orationem impe- « ratam omitti potest ; ita ut in eo casu quatuor saltem di- « cantur orationes, et oratio imperata ponatur tertio loco « ante orationem *Fidelium* et etiam ante alias, quas Celebrans « forte pro libitu addit. »

Quant aux Messes auxquelles il est prescrit de dire une seule oraison, cette rubrique, d'après M. de Herdt et M Hazé, doit être entendue dans le sens strict, et à ces jours on doit omettre l'oraison commandée. La rubrique, en effet, prescrit

une seule oraison, sans excepter, comme au tit. IX, nº 1, le cas où il y aurait une commémoraison à faire. et de plus, on ne pourrait observer la règle donnée par le décret du 2 septembre 1741, que nous venons de rapporter. « In Missis au-« tem de *Requiem*, continue M. de Herdt (*Ibid.*), in quibus « juxta rub. gen. tit. V, nº 3, una tantum dicitur oratio, im-« perata omittenda est, tum ob has rubricas quæ differunt « ab aliis tit. IX, nº 1, in quibus additur *nisi facienda sit ali-« qua commemoratio ;* tum ex eo quod, dum plures dicuntur « orationes in Missa de *Requiem*, ultimo loco semper dicenda « sit illa *Fidelium*, quam tamen rubricæ citatæ tit. V, nº 3, « excludunt. » M. Hazé dit aussi (*Ibid.*) : « Oratio imperata « pro defunctis omittitur... in Missis de *Requiem,* in quibus « una tantum dicitur oratio. » Ces Messes sont indiquées « dans la rubrique du Missel (l. c.) : « In die Commemora-« tionis omnium defunctorum, et in die depositionis, et in « anniversario defuncti, dicitur una tantum oratio ; et simi-« liter in die tertia, septima, trigesima, et quandocumque « pro defunctis solemniter celebratur. »

II. — Règles à suivre aux Messes du rit semi-double ou simple, dans lesquelles on dit plusieurs oraisons.

Aux Messes du rit semi-double ou simple, dans lesquelles on dit plusieurs oraisons, on peut dire l'oraison prescrite pour un défunt ; mais cette oraison se dit toujours l'avant-dernière, et sans omettre aucune des oraisons prescrites, suivant cette décision : *Question.* « An in Missa privata de « sancto semiduplici, vel simplici, seu votiva, vel de die « infra octavam, sive de feria non privilegiata, dici possit « collecta pro particulari defuncto, puta *Inclina*, vel *Deus «qui nos Patrem* et similia ; et an ob istam omitti possit ali-« qua ex assignatis pro tempore, puta *A cunctis,* vel *Ecclesiæ ?* « *Réponse.* Posse in penultimo loco, nec omittendam ullam « ex collectis pro tempore assignatis. » (Décret du 2 déc. 1684, nº 3076, q. 6.)

M. de Herdt étend cette permission au mercredi des cen-

dres, au trois premiers jours de la semaine sainte, et aux dimanches auxquels on dit deux ou trois oraisons. « Dicenda « etiam videtur, dit-il (5e éd. t I, n° 72), in feria quarta ci- « nerum, feriis secunda, tertia, et quarta hebdomadæ sanctæ, « dominicis aliisque in quibus duæ vel tres dicuntur oratio- « nes; quia, quamvis decretum 2 dec. 1684 id tantum per- « mittat in diebus, in quibus Missas de *Requiem* celebrare « licet, hoc tamen decretum est tantum permissivum quoad « dies in quibus Missæ de *Requiem* permittuntur, et non ex- « clusivum quoad dies præfatos, in quibus proinde, cum « plures dicantur orationes, et imperata penultimo loco « poni queat, etiam dicenda videtur. »

M. Hazé fait observer ici qu'il est dit *pro particulari defuncto*, il en conclut que l'oraison *Fidelium* ne devrait pas être dite dans les semi-doubles (*Ibid.*) : « *Dicitur pro particu-* « *lari defuncto ;* adeoque in Missis saltem de semiduplici, aut « in die infra octavam, non videtur assumenda oratio com- « munis, v. g. *Fidelium ;* dixi *in Missis saltem de semiduplici,* « quia in Missis festi simplicis aut feriæ non privilegiatæ, « constat decreto S. R. C. orationem communem pluribus « vel omnibus defunctis eligi posse. » Cette assertion ne paraît pas fortement appuyée. Les mots *pro particulari defuncto* sont dans la supplique, et non dans la réponse. On répond à la question posée, et il n'en résulte pas qu'il soit interdit de dire l'oraison *Fidelium* aux Messes du rit semi-double comme troisième *ad libitum*, s'il y a une oraison commandée qui doive être dite après cette troisième oraison. Quant aux fêtes simples et aux féries, la rubrique du Missel part. I. tit. V, n° 1, suffit pour appuyer ce que dit l'auteur. Le décret qu'il cite serait du 31 juillet 1665 : on ne le trouve pas dans la collection générale. Peut-être a-t-il voulu citer le décret suivant. *Question.* « An quoties qui privatim celebrat de simplici « vel reassumit Missam dominicæ præcedentis in feria se- « cunda, vel prima die mensis non impedita, teneatur dicere « secundam orationem *Fidelium* tam in Missa conventuali « quam in cæteris privatis ? » *Réponse* : « Affirmative. » (Décret du 13 août 1701, n° 3595.)

III. — Règles à suivre aux Messes du rit double et à celles où l'on dit une seule oraison.

Plusieurs auteurs soutiennent que cette oraison ne peut jamais se dire dans les fêtes doubles : « Ex hac rubrica evidenter sequitur, dit Janssens (l. c. n° 55), quod oratio pro defunctis non potest addi in Missa de duplici » M. Hazé dit la même chose : « Oratio imperata pro defunctis omittitur in duplicibus et æquivalentibus. » Ni l'un ni l'autre ne donne la raison de cette conclusion. Mais évidemment elle est fondée sur ce principe, qu'une oraison pour les morts ne doit jamais se dire la dernière, ni avant une oraison prescrite par la rubrique, comme il pourrait arriver s'il y a des mémoires à faire. Cette appréciation, cependant, ne paraît pas s'accorder avec le décret du 2 décembre 1684, que nous venons de rapporter. Si une oraison pour les morts ne pouvait pas être dite un jour double avant une mémoire, on ne permettrait pas de le faire dans les semi-doubles comme le décret l'indique.

D'après M. de Herdt, cette oraison ne paraît pas pouvoir se dire dans les Messes auxquelles on ne dit qu'une seule oraison ; mais on pourrait la dire toutes les fois qu'il y a des mémoires, et alors on la met l'avant-dernière. « Non tamen « permissa videtur, dit-il (*Ibid.*), in duplicibus et votivis « solemnibus, neque in vigiliis Nativitatis Domini et Pentecostes, dominica palmarum et triduo sacro, propter rub. « gen. tit. VII, n° 6, juxta quas oratio pro defunctis semper « penultimo loco est ponenda, quod in duplicibus præfatisque diebus, *in quibus aliqua commemoratio non occurrit*, « servari nequit, adeoque est omittenda. »

Nous devons remarquer cette expression : *Non tamen permissa videtur*. L'auteur n'affirme pas d'une manière positive que cette oraison soit absolument interdite, et la conclusion *est omittenda* doit s'entendre dans ce sens. Il pourrait donc y avoir des raisons de douter si une oraison prescrite pour une personne défunte doit être toujours omise aux Messes où l'on dit une seule oraison, et si l'Ordinaire ne pourrait pas la pres-

crire dans ces termes, de la même manière qu'il prescrit une oraison qui doit être dite à toutes les Messes.

On pourrait peut être dire que l'oraison commandée par l'Ordinaire,ne suit pas toujours les règles des autres oraisons prescrites par les rubriques, et on en voit un exemple dans une disposition prise par la S. C. des rites. Par un décret du 6 septembre 1834, elle déclare qu'on doit omettre l'oraison du saint Sacrement à la Messe du sacré Cœur de Jésus, célébrée en présence du très-saint Sacrement exposé. Le 22 mai 1841, la même congrégation répond que cette oraison peut se dire *ad modum collectæ*. Interrogée sur la signification de cette réponse, elle donne le 26 mars 1859 cette explication, qu'elle pourrait être dite si elle était prescrite par l'Ordinaire. Les deux premiers décrets sont cités 1re série, t. IV, p. 174 et 185 ; le troisième est le suivant. *Question*. « Decrevit S. R. C. « in Ostunen. die 6 septembris 1834, omittendam esse com- » memorationem SS. Sacramenti in Missa solemni de sacra- « tissimo Corde Jesu celebrata cum cantu in ejus festo ante « SS. Sacramentum expositum. Postea vero propositum fuit « dubium, utrum omittenda sit commemoratio de Venera- « bili, quando Missa propria sacratissimi Cordis Jesu dicitur « ad altare, in quo SS. Sacramentum patenter est expositum, « si alioquin prædicta commemoratio esset facienda? Et « S. eadem C. die 22 maii anni 1841 in Mechlinien. Respon- « dit : ad modum collectæ permitti posse. Hinc in prædicta « archidiœcesi differentia orta est in praxi. Alii scilicet di- « cunt servandam omnino esse dispositionem decreti in Ostu- « nen. die 6 septemb. anni 1834, et decretum posterius in « Mechlinien. censent intelligendum duntaxat esse de casu « in quo commemoratio de Venerabili præscripta sit ab Epi- « scopo ad modum *collectæ seu orationis imperatæ*. « Alii e « contra dicunt commemorationem de Venerabili semper ad- « di posse dummodo aliunde rubricæ non obstent. Quæritur « itaque quisnam in memorato decreto diei 22 maii 1841 sit « sensus horum verborum : *ad modum collectæ?* » Réponse. « Verba *ad modum collectæ* intelligenda esse de collecta seu « oratione ob publicam causam ab Episcopo imperata. »

(Décret du 26 mars 1859, n° 5281, q. 4.) Si l'on ajoute à cela que ni la rubrique ni les décrets n'ont pour objet les oraisons commandées et les jours de fêtes doubles, il en résulterait que le cas présent n'a pas été réglé. Si l'on peut en conclure qu'il est suffisamment réglé par la rubrique et les décrets, comme le supposent les auteurs cités, et comme pourraient l'indiquer les raisons de cette règle, qui cependant n'ont pas plus de valeur ici que celles qui motivent le nombre impair des oraisons, on pourrait soutenir aussi que c'est un cas douteux, et dans la pratique, il faudrait appliquer ici le décret du 23 mai 1835, d'après lequel il faut alors s'en tenir à l'*Ordo* : une ordonnance comme celle dont il s'agit est tout à fait identique avec les prescriptions de l'*Ordo*. On appliquerait alors à cette oraison les règles ordinaires des oraisons commandées, et on pourrait la dire la dernière, au moins aux jours où il n'y aurait pas de commémoraison. Le décret est le suivant. *Question*. « An in casibus dubiis « adhærendum est kalendario diœcesis, sive quoad officium « publicum et privatum, sive quoad Missam, sive quoad « vestium sacrarum colorem, etiamsi quibusdam probabilior « videtur sententia kalendario opposita? et quatenus affir- « mative, an idem dicendum de casu quo certum alicui « videtur errare kalendarium ? » Réponse. « Standum kalen- « dario. » (Décret du 23 mai 1835, n° 4746, q. 2.)

Il est difficile d'émettre un sentiment sur un point qui ne peut être regardé par tout le monde comme tranché par le texte de rubriques ou par la S.C. des rites. Il faut se contenter d'observer que les auteurs ne supposent jamais qu'une oraison pour les morts puisse être dite la dernière, et se fondent sur la rubrique du Missel, à laquelle ils donnent une application générale motivée sur les raisons de cette rubrique. Mais il semble un peu sévère de rejeter toute oraison pour les morts aux Messes du rite double, même quand il y a des mémoires. L'enseignement de M. de Herdt, sauf meilleur avis, nous paraît mieux appuyé. Une oraison commandée pour les morts se dirait dans les fêtes doubles toutes les fois qu'il y a une seconde oraison. Et si l'Ordinaire tenait à ce

qu'elle ne fût pas omise, il pourrait prescrire une autre oraison à dire après. M. de Herdt ne voit pas ici de distinction admissible entre une oraison prescrite pour une cause moins importante et celles qui auraient été commandées pour un motif plus grave, et se diraient à toutes les Messes : on ne suppose pas qu'une oraison pour un défunt puisse être dite sous la même conclusion avec l'oraison du jour, sans y ajouter ou en y ajoutant une troisième oraison, toujours sous la même conclusion, comme il faudrait le faire aux fêtes doubles de première classe. Sans doute, il serait regrettable d'interrompre une oraison qui se dirait, par exemple, pour une neuvaine publique que l'on fait pour le repos de l'âme d'une personne défunte, par exemple, pour le Souverain Pontife ou l'Evêque diocésain; mais c'est alors une nécessité : c'est ainsi que l'occurrence d'une fête double de première ou de seconde classe fait suspendre la mémoire d'une octave, comme il arrive pendant deux jours pour l'octave de l'Ascension, lorsque cette fête arrive avant le 1er mai, et presque chaque année pour l'octave des saints apôtres Pierre et Paul.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Lettres apostoliques par lesquelles l'Association du Rosaire vivant est placée sous l'autorité du Maître général des Frères Prêcheurs.*

PIUS PP. IX.

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Quod jure hæreditario pluries quoque ab Apostolica Sede confirmato ad inclytum Fratrum Prædicatorum Ordinem in Galliis etiam pertinuerat, propagare nempe pium exercitium cui a Rosario nomen in honorem Beatissimæ Mariæ Virginis, et sodalitates a sancto Rosario erigere, postliminii jure enixis precibus repetunt trium Provinciarum prædicti Ordinis in Galliis consistentium Præsides.

Pietate et industria bonæ memoriæ Mariæ Jaricot, Lugduni ortum habuit Sodalitas a Rosario vivente nuncupata, cujus sodales, in quindenas dispertiti, singulis per mensem diebus, mysterium ad meditandum decademque recitandam sibi unoquoque mense sortiuntur; et sic reliquis deinceps mensibus. Hanc Sodalitatem adscriptarum numero auctam, laudibus prosecutus est, indulgentiisque ditavit, fel. rec. Gregorius XVI, Decessor Noster, qui eidem Sodalitati patronum dedit eminentissimum virum Aloysium Lambruschini tunc temporis in Galliis Nuntium Apostolicum, fecitque dilectum filium Bethemps Metropolitanæ Ecclesiæ Lugdunensis Canonicum ejusdem Sodalitatis Moderatorem supremum, cujus erat Sodalitatum hujusmodi in reliquis Diœcesibus Præsides deligere, ac Zelatores singulis earumdem Sodalitatum sectionibus præficere. Jamvero, uno et altero, quibus sancta Sedes hujusce Sodalitatis patronatum et regimen, ut supra, demandaverat, vita functis, et restituta in Galliis Fratrum Prædica-

torum familia, cujus tres ibidem Provinciæ constitutæ sunt, quum præfata Sodalitas non sine periculo jacturæ Indulgentiarum, primæva constitutione et ordinatione sua destituta videatur, dilecti filii hodierni trium Dominicani Ordinis Provinciarum in Galliis existentium Præsides, enixe a Nobis postulant, ut supremam Rosarii viventis moderationem Magistro Generali Ordinis supradicti, singularum autem sodalitatum seu societatum hujusmodi regimen et curam Moderatoribus Confraternitatum a S. Rosario quæ in locis singulis erectæ sunt, de auctoritate Nostra committamus.

Nos igitur, hisce votis obsecundare, omnesque et singulos, quibus Nostræ hæ litteræ favent, peculiari beneficentia prosequi volentes, et a quibusvis excommunicationis et interdicti, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris ac pœnis, quovis modo vel quavis de causa latis, si quas forte incurrerint, hujus tantum rei gratia absolventes et absolutos fore censentes, Auctoritate Nostra Apostolica, perpetuis futurisque temporibus, munus supremi Moderatoris Rosarii viventis dilecto filio Magistro Generali Ordinis Fratrum Prædicatorum demandamus, regimen vero et curam Sodalitatum seu Societatum a Rosario vivente Præsidibus seu Moderatoribus Confraternitatum a S. Rosario, quæ in singulis locis institutæ sunt, Auctoritate item Nostra, et perpetuum in modum, committimus.

Decernentes has litteras Nostras firmas, validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, dictisque in omnibus et per omnia plenissime suffragari, sicque in præmissis per quoscumque Judices ordinarios et delegatos etiam causarum Palatii Apostolici Auditores, Sedis Apostolicæ Nuntios, et S. R. E. Cardinales etiam de latere legatos, et alios quoslibet, quacumque præeminentia et potestate fungentes et functuros, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter judicandi et interpretandi facultate et auctoritate, judicari et definiri debere; ac irritum et inane, eis secus super his a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Non obstantibus Nostræ Cancellariæ Apostolicæ regula de jure quæsito non tollendo cæterisque, quamvis speciali atque

individua mentione ac derogatione dignis, in contrarium facientibus quibuscumque.

Volumus autem, ut præsentium litterarum transumptis seu exemplis, etiam impressis, manu alicujus Notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides exhibeatur, quæ adhiberetur ipsis præsentibus, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Datum Romæ, apud S. Petrum, sub annulo Piscatoris die XVII Augusti MDCCCLXXVII, Pontificatus Nostri anno trigesimo secundo (1).

Loco Sigilli

F. CARD. ASQUINIUS

(1) NOS FR. JOSEPHUS MARIA SANVITO,

Sacræ Theologiæ Professor ac Vicarius Generalis totius Ordinis Prædicatorum, omnibus patribus, fratribus et sororibus ejusdem ordinis, Salutem et Sanctæ Exultationis Spiritum.

Cum SS. D. N. Pius PP. IX, per breve *Quod jure hæreditario* datum die 17 Aug. 1877, nobis supremam Rosarii viventis moderationem commiserit, virtute facultatum ita nobis attributarum, sequentia declarando ordinamus.

Omnes et singuli Directores Rosarii viventis hodie existentes in officio suo ad vitam confirmantur, cum facultate eligendi novos Zelatores etiam novis quindenis præficiendos. Similiter, omnes Zelatores hodie existentes ad vitam in officio suo confirmantur. Omnes denique sodales a prædictis zelatoribus hucusque recepti, aut ab iisdem in posterum recipiendi, pro legitime admissis habendi sunt, ita ut omnibus indulgentiis et gratiis Rosario viventi concessis aut concedendis libere perfruantur.

In posterum autem, ut quis in Sodalitatem Rosarii viventis legitime cooptetur et lucretur Indulgentias huic Sodalitati concessas, necessarium erit illum eligi aut approbari ab aliqua zelatrice seu zelatore, qui ipse approbatus seu institutus fuerit ab aliquo legitimo Rosarii viventis Directore. Pro legitimis vero Directoribus habendi erunt : 1. juxta Breve supra citatatum, omnes Directores Confraternitatum SS. Rosarii quæ in singulis locis per Magistrum Generalem FF. Prædicatorum de consensu Ordinarii canonice erectæ sunt aut in posterum erigentur ; 2. in locis ubi Confraternitas SS. Rosarii non existit, Sacerdotes qui vel a nobis immediate, vel ab AA. RR. PP. Provincialibus (virtute delegationis quam singulis in sua Provincia concedimus) instituti fuerint.

Nuper quidem in manus nostras pervenerunt nonnulla documenta authentica ad Rosarium vivens pertinentia, quæ nunquam adhuc prælo commissa sunt : alia vero, quæ nobis desunt, reperire satagemus. Quibus omnibus examinatis et perpensis, necnon consulta (si opus fuerit, ut omnis dubitandi occasio auferatur) S. Congregatione Indulgentiarum, brevem

II. — *Fêtes dont la solennité est transférée au dimanche. Fête de la Dédicace de toutes les églises de France. Obligations pour les réguliers de se conformer aux prescriptions de l'indult de* 1802.

Hodiernus Kalendarista Carmelitarum Excalceatorum Provinciæ Aquitaniæ in Gallia, attenta opinionum varietate circa obligationes quæ Regularibus veniunt ex indulto Card. Caprara 9 Aprilis 1802 pro reductione Festorum in Gallia, a Sacrorum Rituum Congregatione humiliter insequentium dubiorum solutionem expostulavit, nimirum :

Dubium I. An Regulares, qui celebrant solemniter in proprio die Festum SS. Apostolorum Petri et Pauli, et Festum S. Stephani Protomart., item omnia festa Apostolorum juxta ritum in Breviario assignatum, debeant, sicut Clerus sæcularis, facere commemorationem Omnium Apostolorum die 29 junii, et Omnium Martyrum die 26 Decembris?

Dubium II. An Regulares, qui celebrant cum solemnitate in proprio die Festa Epiphaniæ Domini, Ssmi Corporis Christi, SS. Apostolorum Petri et Pauli et Patroni Diœcesis vel Loci, debeant, sicut clerus sæcularis, cantare Missam solemnem votivam eorumdem Festorum in Dominica infra Octavam eorum occurrente?

Dubium III. Cum Carmelitani Excalceati celebrent Dedicationem omnium Ecclesiarum Ordinis die 31 Augusti, sub ritu primæ classis cum octava, an debeant etiam celebrare Dedica-

libellum conficiendum curabimus, in quo accurate explicabuntur ea quæ ad prædictum Rosarii viventis devotionem referuntur.

Quamobrem Breve Pontificium his nostris litteris adjungimus, simulque jubemus ut omnes ad ea quæ sunt præscripta se conformen. Deum igitur enixis precibus pro Pontifice Nostro Pio Papa IX, qui novum beneficientiæ suæ argumentum Ordini Nostro contulit, exorent. Dum vero benedictionem Nostram omnibus Vobis ex corde impertimus, vestris quoque precibus Nos ipsos, Sociosque commendamus. Valete.

Datum Romæ, in Conv. N. S. M. supra Min. die 15 Novembris, D. Alberto Magno O. N. sacro, anno 1877.

Loco sigilli

FR. JOSEPHUS M. SANVITO
VIC. GENERALIS ORD. PRÆD.

Reg. pag. 226.

FR. HYAC. MARCHI PROV. ET SOCIUS.

tionem omnium Ecclesiarum Galliæ in Dominica post octavam omnium Sanctorum sub ritu primæ classis cum octava?

Dubium IV. Cum ex Indulto speciali, Festum S. Remigii 1a Octobris, elevatum fuerit pro Gallia, ut aiunt, ad ritum dupl. min., quæritur utrum istud officium sic elevatum obliget Regulares, et etiam illos qui, sicut Carmelitani, habent Kalendarium proprium a Sacrorum Rituum Congregatione approbatum?

Sacra porro Rituum Congregatio ad relationem infrascripti Secretarii audita sententia in scriptis alterius ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris, omnibus mature perpensis ac consideratis rescribendum censuit :

Ad I. Affirmative juxta Indultum 1802.

Ad II et III. Affirmative pariter juxta citatum Indultum.

Ad IV. Dilata et exquiratur et examinetur concessio in dubio citata. — Atque ita rescripsit et servari mandavit. Die 4 Januarii 1877.

L. S. A. Ep. Sabinen. Card. Bilio S. R. C. Præf.

Plac. Ralli S. R. C. Secretarius.

NOTES D'UN PROFESSEUR.

LXIII.

Nous exprimions dernièrement (*Note LXII*) quelques inquiétudes et quelques craintes au sujet de l'*Histoire de S. Anselme* dont le R. P. Ragey a donné un avant-goût au public dans une étude intitulée: *Vie intime de S. Anselme au Bec.* Nous sommes complétement rassuré, par l'auteur lui-même, sur le but et le caractère de son futur ouvrage. La philosophie du saint Docteur y sera appréciée d'après les constantes traditions de l'Ecole. On prouvera qu'il ne fut ni traditionaliste ni ontologiste, et qu'il n'est opposé qu'en apparence à son angélique successeur S. Thomas d'Aquin. Les divergences de ces deux grands hommes seront réduites à de simples variétés de méthode. Celui-là sera explique et interprété d'après celui-ci. Le livre qui nous est annoncé ne veut que contribuer au triomphe de cette science scolastique si hautement recommandée par le Saint-Siége. On espère qu'il résoudra définitivement l'objection tirée des œuvres de l'archevêque de Cantorbéry contre la doctrine péripatéticienne, traditionnelle dans l'Église, de la connaissance médiate et dialectique de Dieu par le moyen des créatures.

Aussi ne pouvons-nous que souhaiter la prompte apparition de l'ouvrage du R. P. Ragey, bien certain que nous sommes de l'utilité de ce travail, lors même qu'il n'établirait pas historiquement et critiquement la parfaite innocuité du célèbre argument de S. Anselme. S. Thomas l'a-t-il compris comme il le fallait? Nous le pensons ; mais l'essentiel est que l'on nous accorde et que l'on soutienne même l'exactitude, en ce point, de la théologie angélique. Le zèle du R. P. Ragey est absolument consacré à la cause que nous essayons de servir. C'est un bonheur pour nous ; puisse le témoignage que nous lui rendons ici être un encouragement pour lui !

LXIV.

Ce n'est pas pour la première fois que nous annonçons, dans la *Revue*, l'apparition d'un de ces ouvrages pleins de vie et de charme qui ont créé à leur auteur, M. Baunard, professeur d'éloquence sacrée à l'Université catholique de Lille, une renommée si flatteuse et si bien justifiée. Mais nous avons un droit et un plaisir nouveaux, on le comprendra facilement, à signaler son « Histoire de Mme Duchesne, religieuse de la So- « ciété du S. C. de Jésus et fondatrice des premières maisons « de cette Société en Amérique, » (1 vol. in-8° de XXXII—563 p. avec carte et fac-simile; Paris, Poussielgue, 1878).

L'auteur, qui a voué son talent à l'étude des premiers siècles chrétiens et des temps actuels, ne change pas en réalité de sujet quand il passe des uns aux autres. C'est la même Église dont il célèbre les victoires, c'est la même grâce surnaturelle dont il montre l'efficacité dans l'humanité transfigurée. Sa belle *Introduction* à l'Histoire de Mme Duchesne, tableau magistral des progrès du catholicisme dans l'Amérique du Nord à notre époque, est, au même titre que l'Introduction à la vie de S. Jean ou de S. Ambroise, un chapitre de l'Histoire des conquêtes et développements de l'Église.

Il en va de même pour l'ascétisme. La transformation du caractère entier et un peu trop viril de madame Duchesne, par la *vocation* divine, par la *formation* religieuse, par la *mission* et les travaux apostoliques, par l'*immolation* enfin et par des peines aussi crucifiantes qu'ignorées et silencieuses, c'est un phénomène qui date de la rédemption même du monde, et du premier travail entrepris par Dieu pour sanctifier une âme.

L'étude de cette *perpétuité* de la foi et de la sainteté, dans le monde, est assurement pleine d'attrait pour un esprit avide de faire du bien aux hommes d'aujourd'hui par le récit des miséricordes que Dieu accorda à ceux d'autrefois. C'est le secret de la fécondité littéraire de M. Baunard et l'assurance que nous n'annonçons pas ici ses *novissima verba*.

LXIV.

Le titre de Docteur de l'Église, si heureusement décerné à S. François de Sales, impose aux écrivains catholiques le de-

voir de profiter plus que jamais des trésors à eux légués par l'incomparable Évêque de Genève. Ils le comprennent assurément. Ceux de la presse périodique se sont déjà placés sous son patronage. Les autres ne seront pas en reste de zèle, et voici déjà que M. N. Albert, aumônier des sœurs de St Joseph d'Annecy, donne au public la « Somme ascétique de S. Fran« çois de Sales, ou la vie chrétienne étudiée à l'école du Doc« teur de la piété. » (1 vol. in-12 de XXVIII-538 pp. avec portrait photographié du saint Évêque et avec de nombreuses recommandations. — Poitiers, H. Oudin, 1878.)

Ce volume comprend : 1° une Introduction générale sur le caractère spécial du Doctorat de S. François de Sales; 2° cinq parties précédées chacune d'une Introduction particulière et traitant successivement de la fin de la vie chrétienne, de ses devoirs, des obstacles qu'elle doit surmonter, de la grâce qui est son principe, enfin des exercices de piété par lesquels elle se maintient et s'accroît; 3° un résumé, sous le titre de *Gerbe salésienne*, des principaux motifs que nous avons de vénérer S. François de Sales.

C'est d'ordinaire le saint Docteur lui-même qu'on entendra en ce livre; à ses paroles, citées d'après l'édition de Vivès (1866), sont joints des traits de sa Vie par M. Hamon. Les fidèles trouveront certainement un réel profit à lire cette *Somme* qui leur fera connaître une multitude de pensées profondes et charmantes, jusqu'à présent disséminées dans une correspondance et des écrits connus des seuls ecclésiastiques ou érudits. Peut-être les théologiens s'étonneront-ils de quelques divisions et classifications adoptées par M. Albert qui, par exemple, a rangé l'état religieux et l'état ecclésiastique dans sa seconde partie où il s'occupe des devoirs de la vie chrétienne; il aurait pu les mettre à part et faire ainsi mieux ressortir leur nature propre et spécifique. Mais les théologiens ont pour se consoler le texte même et tous les ouvrages du saint Docteur; puissent-ils, avec l'amour et la connaissance de la vérité, y puiser le désir et la réalité du seul véritable amour !

Dr Jules Didiot.

BIBLIOGRAPHIE.

Depuis plusieurs mois, j'avais renoncé à la tâche ingrate du critique. Mais je viens d'achever la lecture du nouveau volume de l'*Année liturgique,* le premier de la continuation, et, sous l'impression que m'a causée cette lecture, je me sens invinciblement entraîné à reprendre la plume, non pour critiquer, mais pour engager mes lecteurs à ne pas se priver du plaisir que je viens de ressentir.

Si je croyais à la métempsychose, j'affirmerais sans hésitation que l'âme du vénéré Dom Guéranger a guidé la main de son continuateur. C'est le même style, avec une correction plus scrupuleuse, c'est la même élévation de pensée, c'est la même pointe de légère ironie en certains passages, ce sont les mêmes tendances, les mêmes appréciations générales. En vérité, le continuateur, Fr. L. F., nous consolerait, si c'était possible, de la perte du maître; et je l'avertis que le soin qu'il prend de ne nous livrer que ses initiales ne saurait le dérober, ni à notre admiration, ni à notre reconnaissance.

Trois fêtes occupent tout ce volume : celles de la Trinité, du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur. La première de ces solennités permet au continuateur de nous faire monter jusqu'au plus haut sommet de la Dogmatique, et de se montrer à la fois théologien rigoureux et mystique entraînant Qu'on lise les invocations aux trois Personnes divines, et qu'on dise si la littérature ascétique de notre siècle, et de tous les siècles, a produit beaucoup de pages comparables à celle-là.

Dans les développements relatifs à la fête du Saint-Sacrement, nous avons surtout remarqué la partie historique, et l'appréciation si catholique et si indépendante (ces deux adjectifs marchent fort bien d'accord, quand on les comprend comme à Solesmes) des progrès et du caractère spécial de la piété au XIXe siècle. De nos jours, le sentiment de la *présence réelle* semble plus vif que jamais, chez les chrétiens, et c'est là un fait considérable dont nous pouvons à bon droit nous applaudir. Mais il ne s'ensuit pas absolument que notre siècle soit comme on l'a dit, « le grand siècle de l'Eucharistie. » Car, enfin, ce qu'il y a de fondamental dans la notion de ce divin

sacrement et de cet adorable sacrifice ne fut jamais négligé ou méconnu dans l'Eglise. Peut-être même pourrait-on craindre que pour certaines âmes d'aujourd'hui, insuffisamment éclairées, la sainte communion ne tendît à faire oublier la sainte messe, et délaisser la liturgie sacrée qui est le vrai culte *social*, le sacrifice offert solennellement, la louange divine célébrée en commun.

Nos pères en avaient la notion à un très-haut degré, et, en même temps qu'ils aimaient la multiplicité des messes privées si favorables au développement de la piété individuelle, ils accordaient à la messe solennelle une importance qui n'a certes pas diminué depuis lors, et que nous devons soigneusement travailler à faire connaître parmi les fidèles.

S'il faut bien se garder de chercher toujours, comme Fleury, la perfection dans les premiers âges de l'Eglise, il est bon d'éviter aussi l'excès contraire, et de ne taxer les siècles de foi, d'imperfection ou d'infériorité, qu'avec une grande circonspection.

La troisième partie du volume, celle qui traite du Sacré-Cœur, est, nous l'avouerons, moins soignée que les deux autres, et peut-être demandait-elle de plus grands développements. Telle qu'elle est néanmoins, elle nourrira utilement la dévotion des fidèles, et prouvera que les Bénédictins, malgré leur culte si légitime pour le passé, savent apprécier et promouvoir les nouvelles formes de la piété approuvées par l'Eglise. Le continuateur a eu raison de mettre particulièrement en lumière le rôle de sainte Gertrude, ce qui assurément ne causera pas le moindre ombrage à l'illustre vierge de Paray-le-Monial.

Il ne nous reste qu'à faire des vœux pour le prompt achèvement de l'*Année liturgique*. Ce livre est, dans son genre, une des œuvres capitales de notre temps; et, si nous sommes destinés à voir fermer encore par des mains sacriléges les portes de nos sanctuaires, les pages savantes et pieuses de dom Guéranger et de son continuateur feront, pendant les jours d'épreuve, la consolation des fidèles, et prépareront, s'il plaît à Dieu, l'âme du peuple chrétien aux solennités de l'avenir.

JUDE de KERNAERET.

---

133. Arras, Imp. de la Soc. du *Pas-de-Calais*.—P.-M. Laroche, dir.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

IDÉOLOGIE

(Quatrième article.)

DES IDÉES ARTISTIQUES ET DES IDÉES UNIVERSELLES. — L'INDÉFINI EN COMPRÉHENSION, L'INFINI.

L'étude que nous venons de faire nous a appris quelles sont en général, la valeur et l'étendue objectives de nos idées. Nous nous proposons dans celle-ci de caractériser chacune des trois classes dans lesquelles elles se partagent naturellement. Ces trois classes comprennent respectivement : la 1re, *les idées artistiques ou d'invention;* la 2e, *les idées génériques ou d'universalisation* ; la 3e, *les idées de l'indéfini en compréhension, et de l'infini.*

L'artiste cherche le parfait relatif, image du parfait absolu. Le philosophe se meut dans les interminables régions de l'indéfini, et il y découvre des indices de l'Infini. Il s'élève enfin en idée jusqu'à la perfection absolue. A ces trois points de vue, nos trois classes d'idées conduisent à Dieu, et c'est pour arriver jusqu'à Dieu, que nous entreprenons d'en caractériser les objets.

§ I. — *Des idées artistiques ou d'invention, et de leurs règles.*

Tout artiste cherche à concevoir, puis à réaliser le parfait dans le genre qu'il a choisi. Le parfait relatif vers lequel tend son esprit, ne se présente point à lui tout

d'abord ; mais il conçoit des objets qui en approchent de plus en plus. Ces objets qu'il se représente sont autant d'idées ; et le but où il s'efforce d'atteindre est une idée maîtresse qu'on appelle son *idéal*. Telles sont *les idées artistiques*. Ce sont *des idées d'objets particuliers convergeant vers un idéal de perfection*. Autant il y a de genres d'objets réalisables par le génie humain, et réalisables d'une infinité de manières plus ou moins rapprochées d'un idéal parfait, autant il y a de genres d'artistes, autant aussi, il y a de travaux artisques ; car ce n'est que par le travail que l'artiste s'approche de son idéal.

L'artiste en industrie cherche à réaliser le parfait dans l'utile, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus simple, de plus efficace, de plus commode, de plus durable, de moins coûteux, de plus élégant, pour obtenir un avantage de l'ordre matériel. On sait si ce genre est étendu et s'il manque d'artistes qui le cultivent.

Le législateur, si j'ose l'assimiler à un artiste, cherche les lois qui assurent les meilleurs rapports sociaux.

L'artiste en monuments veut obtenir le parfait dans le beau, sans négliger les avantages que nous venons d'énumérer.

L'artiste dramatique veut produire sur les hommes de nobles et vives émotions dans un moment donné. Il remue par les yeux, par l'ouïe, par l'imagination, les fibres les plus sensibles.

Le moraliste, l'orateur, veulent inculquer dans les âmes des vérités salutaires, et ils appellent à leur secours tout ce qui peut mettre en relief ces vérités, tout ce qui est capable de les faire aimer, et de leur gagner des partisans résolus.

Le saint s'efforce de réaliser en lui-même et dans sa conduite l'idéal de la vertu, en vue du meilleur service de Dieu et des futures destinées.

Tels sont dans un peuple civilisé et bien ordonné, les grands corps de travailleurs qui marchent de concert à la conquête du parfait. Ces travailleurs ont une législation que nous allons caractériser.

Tous ont une tâche, et toute tâche a son but. Donc,

1° *Ils se proposent d'abord plus ou moins vaguement, un but à réaliser.*

2° Tandis qu'un esprit vulgaire s'arrête aux premiers moyens qui se présentent d'atteindre le but conçu, l'*artiste étend son regard sur l'ensemble des moyens possibles.* Il les compare, il en fait la séparation, *et il s'arrête* enfin *à ceux qui satisfont le mieux son amour du parfait.*

Il se meut donc dans l'indéfini, et même dans une suite d'indéfinis : dans le temps, dans l'espace, dans les immenses régions de la science et de l'histoire, parmi des accidents indéfiniment variables, indéfiniment nuancés, entre lesquels il doit choisir ceux qui se prêteront aux plus heureuses combinaisons.

Mais quoi ! ce génie, si vaste qu'il soit, ne va-t-il pas se noyer et se perdre au milieu de ces océans sans fond et sans rives ? Car tels sont les indéfinis ; et il n'y a pas de nombre assez grand pour compter leurs éléments.

Non, le génie, s'il est vraiment le génie et si un souffle divin l'anime, n'est pas plus en danger de se perdre dans les milieux où il doit puiser, que l'habile pêcheur sur les plaines de l'océan, ou que l'astronome entendu, dans les profondeurs des cieux. Il a son astre à trouver : le parfait ; et cet astre se sépare de tout ce qui l'environne comme la lumière vive se sépare de la lumière pâle et des ténèbres ; et l'œil que son Créateur lui a donné se porte comme de lui-même aux endroits où la vive lumière jaillit. Longtemps peut-être, il tâtonnera ; et l'on a pu dire que le génie demande une longue patience ; mais un jour enfin, l'astre apparaîtra, et il ne

faudra plus qu'un élan de l'esprit pour l'atteindre..... Je veux dire pour s'en approcher en proportion de l'élan. Car en cette vie, le parfait, l'achevé est relégué dans des régions où nul ne pénètre ni ne se repose.

Le but de l'artiste n'est point pris au hasard dans les régions perdues de l'indéfini ; et il y a deux raisons qui en resserrent les limites. La première est celle que nous venons d'indiquer. Ce but est le parfait ; et bien que ce parfait soit relatif, il ne laisse pas d'avoir ses caractères et ses lois. La deuxième, c'est que le but est choisi par un homme et pour les hommes, et que les hommes ont leurs facultés et leur sensibilité mesurées. Les facultés sont habituées à s'exercer au sein d'une nature qui a ses types, ses énergies en rapport avec le type et les énergies de l'homme. L'artiste doit respecter ces conditions et les délicatesses de la sensibilité. Loin de mieux réussir et de mieux plaire s'il invente des types étrangers à ce monde ou s'il force les notes pour produire, ce semble, plus d'effet, il tombe alors dans le bizarre, dans la caricature : il accable son public, il ne gagne point ses sympathies.

Donc, 3° *Le véritable artiste ne s'écarte point pour l'ordinaire des types et des scènes que nous offre la nature.* Il a soin de placer aux premiers plans de vrais hommes, agissant naturellement et au milieu d'une vraie nature. En ce sens, il est avant tout un imitateur et un disciple de cette puissante et sage maîtresse qui agit et se meut devant lui. C'est elle qui lui donne les traits les plus fondamentaux de ses créations.

Mais sans cesser d'être naturel, chaque type est encore susceptible d'accidents indéfiniment variés, et la nature n'a réalisé ni toutes les variétés de ses types, ni tous les assemblages, toutes les scènes ravissantes qu'ils peuvent offrir à une sensibilité exquise. Dieu a voulu faire à sa

royale créature l'honneur de lui réserver dans l'ordre phénoménal, des inventions qui dépassent parfois en richesse, en vivacité, en beauté, les ouvrages dont il a chargé les causes secondes inférieures. Cette absolue souveraineté ne cède rien pour cela, comme des esprits inconsidérés le penseraient, de son universelle causalité ; car c'est d'elle qu'émanent toutes les puissances, et elle concourt à tous leurs actes. Mais elle proportionne toutes choses, et elle assigne aux causes intelligentes des ouvrages d'une noblesse particulière.

Donc, 4° *Le véritable artiste a un idéal supérieur au réalisme de la nature.* Cela s'entend de l'artiste en ces arts de simple spéculation qu'on nomme beaux-arts.

A cause de cela même, les hommes ne sont pas faits pour vivre habituellement au sein des mondes où les artistes les ravissent pendant de courts moments. Leur nature s'y trouve surexcitée au-delà de son ordinaire, comme par un breuvage enivrant, et toute surexcitation est suivie d'un accablement. Quand un peuple s'abandonne outre mesure soit à la culture, soit à la jouissance des arts, il trahit son avidité, son impatience ou sa faiblesse, et il se place sur une pente au bout de laquelle il trouvera infailliblement l'épuisement et la prostration.

Donc, 5° *La sobriété doit étendre à l'usage des arts, même les plus innocents, son salutaire empire.*

Je parle encore ici des créations artistiques où l'idéal est donné en spectacle. Le désordre est bien autre, quand cet idéal prétend s'imposer et servir de règle à tout un peuple, sans tenir compte des conditions posées par la Providence. C'est ce que nous montrerons bientôt.

Il n'est donné en aucun genre au génie de l'homme de saisir au milieu de nuances et de combinaisons indéfinies, ce qui réalise en toute manière le plus parfait de

ce genre. Ni il ne sait concevoir le meilleur but à se proposer, ni il ne peut fixer son regard sur les meilleurs moyens. Il s'agite dans une perpétuelle indécision, toujours mécontent de ce qu'il a trouvé, et d'autant plus tourmenté par son idéal inconnu, qu'il en approche davantage, et qu'il en a saisi des traits plus ravissants.

Donc, 6° *Le génie est toujours vaincu par l'idéal qu'il poursuit.* S'il ne sent pas sa défaite et sa défaite nécessaire, il n'est pas le génie.

Voilà pourquoi dans l'enthousiasme où le transportent ses partielles victoires, il s'imagine trop souvent poursuivre l'infini : dangereuse illusion, que la bonne foi peut seule excuser d'impiété.

Un seul genre d'artistes poursuit l'infini : c'est le saint. C'est l'homme appliqué à son devoir, en vue du service de Dieu. Tout homme peut et doit être artiste en ce genre. C'est le seul où l'idéal peut et doit être atteint, mais dans une vie meilleure.

Chose remarquable ! C'est le seul genre aussi où l'idéal divin puisse être poursuivi par des moyens qui atteignent la perfection, et même en un sens vrai, la perfection absolue ; car ces moyens sont Dieu même : Dieu donné en législateur d'abord, et puis en exemple, et puis en soutien par sa grâce, et puis en nourriture par ses sacrements, et puis en ami et en consolateur par son Incarnation et par sa croix, et puis en récompense dans l'éternité.

Et cet idéal n'est point un roman, comme ceux que nous donnent nos utopistes ; car les romans de cette sorte ne donnent jamais ce qu'ils promettent, et la religion idéale a donné ce qu'elle a promis dès l'origine par la bouche de son fondateur. Elle a donné des apôtres qui avec une croix ont fait la conquête des nations. Elle a fait des saints par sa pratique entière et

assidue, et elle n'en fait jamais qu'à ces deux conditions. Après dix-huit siècles elle est debout, plus vivante, plus résolue, plus une, plus universelle que jamais.

Le lecteur de bon sens tirera la conclusion.

L'homme ne crée rien de substantiel. Dans cet ordre d'ouvrage, il faut une puissance divine et créatrice dans la force du terme. L'homme ne fera donc jamais ni un rayon de lumière, ni une goutte d'eau, ni un grain de sable, ni un atome d'air. Beaucoup moins créera-t-il un principe de vie, si bas soit-il, un principe de sensibilité, un principe de raison. Le Maître de la nature garde vis-à-vis de l'homme qu'il a fait la Majesté de sa puissance.

Dans l'ordre même des phénomènes, Dieu a tracé à l'homme sa sphère : sphère infiniment petite, auprès de celle de l'univers.

Mais quelle latitude encore, quelle puissance de conception et d'expansion ce Dieu magnifique a su faire à sa créature de choix sans diminuer en rien sa propre gloire ! L'univers est rempli des monuments du génie humain. Toutes les forces de la nature sont réduites en servitude par ses machines. La lumière des cieux est transformée par son génie en un pinceau qui imprime sur ses toiles toutes les scènes de la nature. Son éloquence lui donne l'empire sur les âmes mêmes et sur les cœurs, etc.

Voilà ce que Dieu ne cesse de donner aux générations humaines depuis six mille ans. Et c'est lorsqu'il a ainsi accumulé ses bienfaits, que l'homme ingrat se tourne contre son bienfaiteur, pour lui dire qu'il n'a plus besoin de Lui, et qu'il ne le connaît plus ! Mais voyez comme il se punit lui-même par son ingratitude ! Dieu lui a donné une origine céleste : il s'en fait une d'en bas, et va prendre ses ancêtres parmi les animaux sans raison ! *Homo cum in honore esset, non intellexit : comparatus*

est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. (Ps. 48, 21.)

Dans sa poursuite du parfait, l'artiste peut se proposer l'un de ces trois buts : *le beau*, *le vrai*, *le bien*. De là trois genres, sur chacun desquels nous dirons quelques mots, afin de mieux faire comprendre que tout art a son point de vue divin.

1. Le *beau idéal* est la fin de l'artiste en beaux-arts. C'est l'artiste dans son sens le plus large. Le beau idéal enlève l'homme hors de sa sphère habituelle, et le transporte dans des mondes fictifs arrangés tout exprès pour l'émouvoir. Autant il y a dans l'esprit ou le cœur de l'homme de puissances sympathiques aux belles choses, autant de voies diverses sont ouvertes à ce genre d'artistes. Il est donc tout à fait au large, et peut disposer de tous les dons du Créateur, déployer toutes les richesses de l'imagination, aux seules conditions dictées par le naturel, l'honnête, les règles du bon goût. Mais le naturel qui convient à l'artiste, c'est l'imitation de ce qu'il y a de plus divin dans la création ; l'honnête, c'est une règle divine tracée dans la conscience ; le bon goût, c'est le convenable en tout ; et le convenable n'est bien saisi que par les âmes droites. L'artiste en beaux-arts doit avoir avant tout le regard de la vertu. Le Roi des vertus, Dieu, est son suprême guide ; et les beaux-arts n'ont atteint leur sommet que dans la religion du vrai Dieu.

2. Le *vrai* est la fin du savant. C'est le vrai qu'il cherche dans tous les problèmes qu'il se pose, et il cherche les voies les plus droites pour le trouver. Pour cela, il faut qu'il se mette devant les yeux différentes solutions et différentes voies plus parfaites les unes que les autres, c'est-à-dire qu'il idéalise.

Veut-il pénétrer les secrets de la nature ? Ces secrets

sont ceux de Dieu même ; et il les pénètrera d'autant mieux que par une étude assidue des œuvres de Dieu, il aura mieux appris les fins et les procédés du grand Artiste. Il tâtonne d'abord ; il conçoit des hypothèses et il les éprouve, jusqu'à ce qu'il arrive à une hypothèse digne de la sagesse créatrice, et pleinement vérifiée par les faits. Ainsi se comportèrent les Copernic, les Képler, les Newton, les Fresnel, et nous leur devons les plus splendides découvertes de la science. Darwin eût pu se rattacher à la race de ces génies ; mais hélas ! privé de la céleste boussole, il s'est laissé séduire par une hypothèse brillante, et son système se heurte à deux lois constantes de la nature : la loi de la fixité des types naturels, et la loi connexe de la paternité. Les lois ne cèderont pas, et la ruine du système apprendra une fois de plus au génie de l'homme qu'il n'est qu'un serviteur du Dieu de vérité.

3. Entre les biens innombrables poursuivis par l'idée, nous nous arrêterons de préférence au *bien social*, point de mire du législateur d'un peuple.

Tout peuple est régi au temporel par une autorité qui porte d'une main une loi, et de l'autre un glaive. Le glaive est le pouvoir exécutif ; il a pour guide un code tout tracé, et il n'a que faire de l'idéal. Mais le code lui-même, c'est-à-dire la loi, œuvre de raison, ne se cherche et ne se trouve que par un travail d'idéalisation ; car elle vise à un but qui peut s'atteindre par des voies fort diverses, et plus ou moins parfaitement.

Régler toute une portion de l'humanité, c'est prendre une part fort notable et très-noble au gouvernement de la Providence. Après le gouvernement des âmes dévolu à la religion, il n'en est pas de plus grand que la conduite temporelle des membres qui composent un peuple entier.

Le législateur civil doit donc entrer pour sa part dans le plus élevé des desseins de Dieu, celui qui regarde l'homme immédiatement. Sa loi doit avant tout s'harmoniser avec celle de Dieu, laquelle se ramène à trois titres : *piété, justice, bonnes mœurs*. Elle n'est pas chargée de réaliser par elle-même ce triple bien ; mais elle est chargée de le rendre possible, facile, stable, en écartant tout ce qui y ferait obstacle. C'est par là principalement qu'elle procure la paix et le bonheur du peuple.

Une loi athée est une loi oublieuse du premier et du plus rigoureux de ses devoirs. Tous les sages nous apprennent de plus qu'un peu plus tôt un peu plus tard, elle sera frappée d'inpuissance. Lorsque dans une nation catholique et qui ne peut être que catholique, les législateurs de 89 décrétèrent la liberté des cultes, ils posèrent un principe d'indifférence et d'impiété ; car pour le Français, la liberté des cultes ne pouvait signifier que la liberté de n'en pratiquer aucun : et on ne l'a que trop éprouvé depuis lors. Poser un principe d'impiété radicale, c'est poser un principe de mort.

Ils firent pis encore peut-être, en déclarant le peuple souverain arbitre des lois ; car c'était livrer à la fois la piété, la justice, les mœurs, à la merci de multitudes ignorantes, inconstantes et passionnées. Et comme tout souverain a ses flatteurs, ce pauvre peuple déclaré souverain rencontra les siens qui, au lieu de modérer ses écarts, lui donnèrent en pâture tout ce qui était propre à précipiter sa ruine. On l'a environné de luxe. On l'a enivré de fêtes. On l'a nourri de fictions dans des spectacles et des romans corrupteurs. On lui a promis dans une ère nouvelle un bonheur impossible. Et ce peuple confiant s'est endormi dans ces promesses ; et un beau jour un vautour avide de butin est venu lui déchirer les flancs.

Qui donc viendra au secours de ce peuple à qui on a enlevé Dieu et sa foi ? Qui, si ce n'est ce Dieu même ? Or, pour les fils des croisés, il n'y en a pas d'autre que Jésus-Christ. L'histoire, la raison, l'inexorable logique, nous conduisent donc à ce dilemme : ou Jésus-Christ, ou la ruine. Ou le retour à ce Dieu avec lequel nous avons, pendant quinze siècles, contracté une si étroite alliance, qui nous a donné son sang et à qui nous avons donné le nôtre, ou plus de Dieu ! Plus de Dieu, plus de vie.

Tous les arts, comme on le voit, sont pleins de Dieu. Les beaux-arts s'instruisent aux belles leçons de sa Providence. L'art du vrai cherche l'inconnu par le connu. Il ne le peut sans une lumière supérieure : et cette lumière, c'est la sagesse créatrice révélée dans ses œuvres visibles. L'art du bien est l'art de protéger et de favoriser la vertu, et la vertu a Dieu pour motif et pour fin.

§ II. — *Des idées génériques ou d'universalisation. En quoi consiste leur réalité objective. Réfutation du déisme et du panthéisme hégéliens.*

Si l'univers ne se composait que d'individus disparates, d'individus dont les types n'auraient aucune ressemblance, aucune liaison entre eux, l'esprit humain se trouverait parmi les êtres qui l'environnent comme dans un dédale sans fil d'Ariane, et la nature dépourvue de ses plus précieuses richesses et de ses attraits les plus puissants, aurait singulièrement perdu de sa divine éloquence. Elle laisserait l'homme dans l'insouciance de la vérité. Mais l'Auteur de la nature, qui est ordre et magnificence et qui proportionne toutes choses, n'a eu garde de placer dans cette condition la créature destinée à présider à son

ouvrage et à publier sa gloire. Il a donné l'existence à des types spécifiques ; et ces types sont réalisés dans des multitudes d'individus tellement semblables entre eux, qu'il suffit d'en connaître bien un seul ou du moins un petit nombre, pour construire la science de l'espèce tout entière. Et toutefois, il reste des différences de races et d'individus qui font ressortir la richesse du type commun. Ce n'est pas tout : les types se relient les uns aux autres par des caractères plus profonds, et à leur tour, ils se distribuent en genres, en ordres, en classes, en règnes. Toute la nature peut alors être représentée en raccourci dans un tableau, ou se peindre dans l'esprit comme un arbre immense dont les ramifications et le riche feuillage remplissent l'œil d'admiration.

Comment l'esprit humain distingue-t-il les caractères typiques et en forme-t-il des idées universelles? Quelle est la valeur objective de ces idées? C'est ce que nous allons examiner, en commençant par des types d'une moindre extension, et nous élevant jusqu'à l'universel transcendant de l'être *in genere*.

L'homme conçoit lui-même des types. Il conçoit dans l'espace des formes linéaires plus ou moins compliquées, qu'il définit chacune par une loi numérique. Eh bien! il est digne de remarque que ces formes ou ces types donnent lieu aux mêmes opérations de l'esprit que les types de la nature. Comme ils sont simples et définis par l'homme lui-même, ils ont l'avantage d'être connus sur-le-champ avec une précision parfaite. Il est dès lors commode de choisir l'un d'eux pour objet d'une première étude ; et à l'exemple de Bossuet, nous prendrons le plus simple de tous, le cercle.

Un cercle particulier est déterminé dans son plan par deux éléments : l'égalité de courbure de tous les arcs de sa circonférence, et la grandeur de son rayon ou de sa

surface. En lui, ces deux éléments sont inséparables ; et il est également impossible de réaliser un cercle qui ne présente pas l'uniformité ou l'égalité de courbure dans tous ses arcs, et un cercle qui n'embrasserait pas dans son plan une aire déterminée. Non-seulement cela, mais ces éléments ne sont pas unis comme les parties d'un tout, si étroite qu'on suppose l'union ; ils le sont comme le déterminé et le déterminant.

Or, nonobstant cette liaison étroite, l'esprit peut faire abstraction d'un des deux éléments, et fixer son attention sur l'autre ; et de ces deux éléments, celui qui constamment le frappe davantage, est la belle uniformité de la courbure. Aussi est-ce par cette uniformité qu'il nomme la courbe terminale et le cercle lui-même. C'est leur caractéristique, tandis que la grandeur du rayon ou de la surface n'est qu'un accident. Que cette grandeur change, la forme typique de la ligne n'en sera point altérée. Il en serait tout autrement, si l'uniformité de courbure venait à disparaître.

L'esprit se fixe donc à cette uniformité ; et l'indépendance dont elle jouit vis-à-vis de l'amplitude de la surface enveloppée l'invite à embrasser dans sa conception, sous le nom générique de cercle, toutes les figures qu'on obtient en faisant varier cette amplitude ou le rayon, depuis l'extrême petitesse jusqu'à l'extrême grandeur ; ce qui, à cause de la continuité de l'espace et de son extensibilité indéfinie, offre à l'esprit une infinité de cercles tous caractérisés par leur courbure uniforme. Cette courbure jouit donc d'une véritable universalité. Maintenant, il est clair qu'autant on pourra découvrir dans un cercle de propriétés qui ne dépendent que de l'uniformité de sa courbure, autant on obtiendra de caractères qui conviendront à la suite indéfiniment indéfinie des cercles possibles. C'est à quoi s'applique le génie du

géomètre ; et il sait faire sortir toute une science de l'étude d'une courbe si simple.

Si, au lieu de conserver l'égalité de courbure et de faire varier l'aire, l'esprit s'était appliqué à conserver la même aire et à faire varier la forme de l'enveloppe, il aurait vainement recherché les propriétés de toutes les figures d'aire constante que cette bizarre conception aurait embrassées. Telle est dans les figures la différence que l'esprit rencontre entre la forme et l'étendue. La considération abstraite de l'étendue ou de la quantité est stérile : celle de la forme définie par une loi de génération, ouvre aux investigations de l'esprit un immense horizon. Ce n'est pas une des moindres marques de la puissance de la raison et de l'élévation de ses conceptions qu'elle saisisse sur le champ cette profonde différence, et que par un attrait naturel elle fixe sa pensée sur ce type inaltérable d'ordre et de beauté qu'elle voit associé à un autre élément, et dont elle pressent la richesse.

Il est à peine besoin de faire remarquer que l'esprit humain use à chaque instant de sa puissance d'abstraire. Son regard trop faible et trop étroit pour tout considérer ensemble, divise ses objets en toute manière. Les plus simples, l'âme, Dieu même, n'échappent point à ses analyses. Mais il sait ce qu'il fait ; et quand il s'en rend compte, il restitue aux choses ce qu'il en avait écarté. Il leur restitue également l'immensité des propriétés qu'il ignore en elles ou dans leurs rapports. Car il sait du moins en bloc qu'il les ignore.

Sur ces simples prémisses, nous sommes à même d'établir les réponses aux différentes questions que suggère la considération des universaux.

1. L'égalité de courbure, que nous venons de voir jouer ce rôle prédominant et que pour cette raison on

appelle l'*essence du cercle*, cette égalité conçue abstractivement se rencontre-t-elle réellement dans tout cercle? — Oui, et elle ne peut pas ne pas s'y rencontrer, puisque sans elle il n'y a pas de cercle. Cette égalité essentielle au cercle n'est donc pas l'objet d'une conception vide. Encore moins pourrait-on dire qu'elle n'est qu'un nom. Elle a sa réalité dans tout cercle exécuté. Ceci s'adresse aux *conceptualistes* et aux *nominalistes*. Quant à la difficulté d'exécuter un vrai cercle, c'est une question qui sort de l'étude des universaux. Disons cependant tout de suite que le vrai cercle peut résulter de l'intersection d'une infinité de surfaces, de deux sphères, par exemple, et que les surfaces peuvent être réalisées par une main divine, comme limites de volumes.

Lorsque les géomètres mettent le cercle en équation, ils laissent le rayon indéterminé ; de sorte que l'équation définit seulement l'égalité de courbure qui est l'essence du cercle. Elle se borne à exprimer la notion abstraite que l'esprit se fait d'un cercle. Eh bien, malgré ce défaut de détermination, l'équation n'en est pas moins propre à donner toutes les propriétés de la courbe, et ces propriétés se rencontrent nécessairement dans tous les cercles réalisés.

2. Mais cette même essence du cercle pourrait-elle se réaliser de la manière que je la conçois, c'est-à-dire dans un cercle qui n'aurait qu'un rayon indéterminé de grandeur ? — Évidemment non.

Il y a donc lieu de faire une distinction entre les cercles réels et le cercle conçu par moi abstractivement. Ceux-là sont tous singuliers et déterminés ; celui-ci est universel et indéterminé de grandeur.

3. Est-ce une seule et même égalité de courbure qui se trouve réalisée dans les cercles concrets ? — Non. Du moins il faut s'entendre. L'égalité de courbure résulte

pour chaque cercle de la réalisation qui lui est propre. C'est une seule et même conséquence, pour tous les cercles ; mais cette conséquence découle d'individualités qui physiquement sont entièrement distinctes et séparées les unes des autres. Il n'y a rien de physique dans l'une qui appartienne physiquement à une autre. Il ne faut donc point s'imaginer une nature physique de cercle qui réalisée une fois pour toutes, servirait à réaliser tous les cercles en l'associant ici à telle grandeur du rayon, là à telle autre grandeur. Une pareille réalisation est absolument impossible. Pour faire un cercle, je ne puis pas prendre une égalité de courbure indéterminée comme je la conçois abstractivement ; je dois prendre *telle* égalité de courbure, celle qui est propre à telle grandeur de cercle ; et cette égalité de courbure est incommunicable aux cercles d'une autre grandeur. Bien plus elle l'est physiquement, même aux cercles d'égale grandeur. Il est nécessaire que je donne à chacun la sienne.

Ainsi se réfute un *réalisme exagéré.*

4. Quand je conçois le cercle sous son caractère essentiel, ma pensée est-elle si bien fixée sur ce seul caractère qu'elle exclue du cercle conçu le caractère accidentel ou la grandeur du rayon ? Non, sans doute. Il est toujours entendu que chacun des cercles à l'infini que je conçois sous l'essence qui leur est commune aura son amplitude déterminée. J'en fais seulement abstraction, c'est-à-dire je ne considère pas cette amplitude dans l'infinité de valeurs particulières qu'elle prend chez les différents cercles. Le rayon a sa place nécessaire occupée par une lettre, dans l'équation du cercle ; et le géomètre ne pourrait faire sans lui aucune étude du cercle, car il n'aurait de cercle en aucune façon. Donc, *le type cercle est conçu par abstraction, et non par exclusion.*

5. Comment est conçu le rayon, par l'esprit qui pense

au cercle ? — Comme une grandeur vague à laquelle l'imagination donne une certaine valeur flottant entre les limites des cercles qu'on voit le plus souvent. Chaque esprit se fait son image d'après ses habitudes. La courbure est conçue d'une manière semblable.

Citons Bossuet à l'appui des n°s 4 et 5 : « Quoique *l'idée universelle du cercle* ne représente distinctement aucun cercle particulier, elle *les représente tous confusément*, *et* même *nous fait toujours avoir sur eux quelque regard indirect*, parce que quelque occupé que soit l'esprit à regarder le cercle abstrait, il ne peut jamais tout-à-fait oublier que cette raison de cercle n'est effective et réelle que dans les cercles particuliers. »

Quand l'esprit pense à l'extension illimitée du cercle, il en a ce qu'on appelle l'idée *réflexe*. Sinon, il en a l'idée *directe*. C'est l'idée réflexe que Bossuet envisage, lorsqu'il dit que l'idée du cercle les représente *tous* confusément. Au n° 5, nous avions en vue l'idée directe, qui est la plus habituelle.

6. Dans quel objet l'esprit va-t-il puiser son idée universelle réflexe ? — Il est clair que ce n'est pas dans un cercle particulier en tant que particulier, puisque dans ce cercle l'essence du cercle ne se trouve actuée qu'avec un seul rayon. Il n'y a rien là qui lui apprenne que cette essence s'accommoderait d'une infinité d'autres rayons. Des philosophes téméraires ont avancé que c'est en Dieu que l'esprit voit l'infinité des cercles possibles, et en général les universaux ; mais le sens intime les dément, et l'analogie leur est contraire. Comment un esprit qui ne saisit directement dans les choses finies que les phénomènes, se trouverait-il armé de la puissance de voir directement tant de choses dans l'essence même de l'Etre infini ? Ils font appel à un acte infiniment plus mystérieux que celui qu'il s'agit d'expliquer, et le fait de cet acte est en lui-même souverainement improbable.

Tenons-nous en à ce que nous apprend le sens intime. Dans l'exemple du cercle, il nous dira que pour comprendre l'*extension indéfinie* des cercles possibles, il suffit de comprendre deux choses : qu'une figure ne change pas de forme quand on en étend dans une proportion constante tous les rayons vecteurs ; et que l'espace s'étend à l'indéfini dans toutes les directions. Mais comment l'esprit comprend-il cela ? Par une puissance que lui a donnée son auteur, et que nous ne pénétrerons jamais dans son fond. Il y a quelque chose de divin, dans une raison qui ne trouve pas de limite à ses conceptions ; aussi l'Écriture nous appelle-t-elle des images de Dieu. Les êtres dépourvus de raison portent sans doute aussi l'empreinte de leur divine origine, et leur être est une participation de l'Etre de Dieu : mais c'est une participation au degré le plus infime ; tandis que la raison de l'homme se jouant dans l'indéfini, est une participation de la raison divine, contemplant en elle-même tous les types dont elle est le modèle. L'ontologiste dit que cette participation va jusqu'à nous faire voir en Dieu les types que nous concevons, et c'est là son erreur. Pour Dieu, toutes les connaissances sont des connaissances de présence. Pour nous les idées sont des connaissances de simple représentation.

Il faut encore remarquer que dans la conception universelle du cercle il y a tout ensemble une *abstraction* ou non-considération de la grandeur du rayon, et une *généralisation* (on dirait mieux universalisation) par laquelle l'esprit conçoit que la réalité abstraite dont il a l'idée convient à une infinité de cercles possibles. L'abstraction, en tant qu'elle discerne et sépare ce qui n'est qu'accidentel de ce qui est essentiel, n'est pas moins digne d'admiration que la généralisation. Elle suppose dans l'esprit une lumière supérieure qui lui fait décou-

vrir dans les êtres un dessein premier, un type d'ordre, de proportion, de beauté, une participation à la beauté suprême. Et quand cette lumière fait ressortir à la fois la multitude innombrable des types de la nature, elle dévoile aux yeux de l'esprit un spectacle plein de magnificence, une infinité de reflets de cette même Beauté qui ne pouvant être exprimée suffisamment par rien de fini, multiplie ses images ou ses expressions, comme nous multiplions les discours pour arriver à dire tout ce que nous en concevons.

7. Quand je dis d'une courbe qu'elle est un cercle, cet attribut de cercle n'exprime rien autre chose qu'une égalité de courbure ; il laisse complétement indéterminé le rayon ; mais la proposition exprime ordinairement davantage, et cela par le moyen du sujet. Car ce sujet est donné comme une chose connue d'ailleurs, ce qui diminue ou peut même faire disparaître l'indétermination. Par exemple, si je dis que sur mer l'horizon visible est un cercle, ce terme d'horizon visible sert à définir la grandeur du rayon de ce cercle.

8. Y a-t-il une différence entre le cercle et tous les cercles ?

Il y en a une pour notre esprit. Lorsque nous pensons au cercle, notre regard intellectuel se porte directement sur une égalité de courbure, et indirectement comme dit Bossuet, sur des cercles particuliers confusément aperçus. Si au contraire nous pensons à tous les cercles, autant du moins que cela nous est possible, les cercles particuliers avec leurs grandeurs diverses deviennent l'objet d'un regard direct, mais toujours nécessairement confus, à cause de la faiblesse de notre esprit. Nous parcourons en idée la série indéfinie formée par cette figure qui a nom cercle, et nous y voyons le rayon passer par tous les états de grandeur. Mais nous pouvons

aussi dans toute la série faire abstraction de la grandeur du rayon, et alors nous n'avons plus que cette raison universelle de cercle, répétée autant de fois qu'il y a de cercles. C'est le cercle en tant que cercle, ou le cercle universel étudié par les géomètres. Les propriétés qu'ils y découvrent appartiennent, il est vrai, aux cercles réels existants ou possibles, et par conséquent à tous les cercles *distributive*. Mais elles leur appartiennent à cause de l'égalité de courbure, sous laquelle nous concevons le cercle ; c'est pourquoi nous les appelons des propriétés du cercle.

Choisissons maintenant un type substantiel et vivant, une création de la nature, et nous allons voir qu'il donne lieu à des notions toutes semblables, de pareille valeur objective, formées dans l'esprit avec cette même puissance que nous venons d'admirer en la conception d'une simple figure de géométrie.

Je considère un de mes semblables, et j'y découvre facilement, naturellement, non plus deux caractères seulement comme dans un cercle, mais deux séries de caractères : les uns essentiels et formant un type suivant lequel une infinité d'êtres semblables peuvent être faits ; les autres accidentels, dont les variations ne sauraient altérer le type. Le type ressort comme quelque chose de fixe et de constitutif : l'accident n'apparaît qu'en second lieu à la raison, comme une mobile détermination dont le type supporte les fluctuations sans en être altéré.

Les caractères essentiels m'apprennent que cet homme semblable à moi est une nature composée d'un corps et d'une âme. Le corps a la pose et le regard d'un maître. Le visage, radieux et surmonté d'un front noble, révèle une beauté supérieure, une intelligence plus relevée que les sens ; les sens eux-mêmes sont ceux d'un artiste. Du reste,

ce corps a ses lois d'origine, de formation, de progrès et de décadence. L'âme est sensible, elle est intelligente, elle veut. Elle est convenablement servie par les organes, et de son côté elle soutient les organes; elle les vivifie et les nourrit.

Les caractères accidentels me disent que l'homme en question a tel tempérament, telle taille, tel caractère, telle puissance et telle propension d'esprit, telles aptitudes. Ils m'apprennent encore les particularités de sa vie, tout le tissu de sa mobile existence.

En lui, ces deux sortes de caractères sont tellement nécessaires les uns aux autres, qu'il est impossible de concevoir un homme qui manquerait des uns ou des autres. Ce ne sont pas les deux parties d'un tout : ce sont les co-constituants d'un même être, les uns servant à la détermination des autres.

Or, nonobstant cette liaison étroite, l'esprit peut faire habituellement abstraction des accidents, c'est-à-dire ne pas les considérer, et fixer son attention sur les caractères essentiels. Il est porté à regarder d'abord les hommes sous ces caractères de raison, bien que ses sens soient frappés par les autres ; et quand il nomme l'homme, il entend désigner un être qui les possède nécessairement, pour le moins à l'état de puissance. Il conçoit très-bien que les caractères accidentels varient soit dans le même homme, soit d'un homme à l'autre ; cela ne détruit pas, du moins pas radicalement, cet ensemble typique qui fait de l'homme un animal de telle forme, une intelligence douée de telles puissances.

L'esprit se fixe donc sur ce type reproduit dans tous les hommes, et il conçoit sous le nom d'hommes une infinité d'être possibles qui tous présenteraient ce même type associé à des accidents différents. Il y a une science de l'homme comme il y a une science du cercle. Le phi-

losophe, le savant, l'historien observateur, suivent l'homme dans toutes les phases de son existence ; ils étudient les aptitudes de son génie et les mouvements de son cœur, les motifs de ses actes, sa vie privée et sa vie sociale, et ils en composent une science de l'homme qui a ses théorèmes comme le cercle a les siens ; science qui, pour demeurer dans la vérité, doit tenir compte de la mobilité et des résolutions imprévues de la liberté.

Le législateur prend dans cette science les raisons du code qui doit régir l'humanité entière, et qu'on appelle le droit naturel. L'homme a donc des lois à garder, rien que parce qu'il est homme. Mais ce n'est point au législateur civil, organe d'un peuple particulier, qu'il appartient de définir ces lois universelles. C'est à la raison, à la conscience, et surtout à la religion, gardienne universelle du devoir. Le législateur civil n'a point, en tant que tel, le regard universel et divin de cette divine institution. Il se limite à une contrée. C'est le Français, l'Allemand... qu'il régit, en partant des données fondamentales que la philosophie et la religion lui ont fournies de concert. Et il le régit en vue d'une fin temporelle. En tant que sa puissance se rapporte à une fin plus haute, elle doit se soumettre aux règles tracées par la puissance ; préposée à cette fin. C'est ce que les législateurs légués par la révolution ne veulent pas comprendre.

Si, au lieu de se fixer sur les caractères typiques, l'esprit s'appliquait à considérer tels accidents pour réunir dans sa pensée tous les êtres où se rencontreraient ces mêmes accidents, il n'aurait plus qu'un amas d'êtres hétérogènes incapable de former type, et de devenir l'objet d'une science.

Nous retrouvons encore ici la différence profonde et vraiment digne d'admiration qui sépare les caractères

essentiels des accidentels. La raison la saisit naturellement dans un individu quel qu'il soit. — Du moins les plus prononcés. — Elle y distingue d'une part des formes qui portent l'empreinte de la beauté ; des organes, des facultés, un tout ordonné à un but plus ou moins fixe, un type enfin qui a sa constitution, ses lois, sa puissance, son expression de beauté ; de l'autre, elle voit ces accidents en état de perpétuel mouvement, qui semblent flotter à la surface, sur cette mer tranquille et aux eaux profondes du type spécifique. Au reste, la stabilité des uns et la variation incessante des autres aident puissamment le regard superficiel et souvent indécis de notre raison. Par une belle disposition de la Providence, cette raison se trouve frappée d'un côté par un ensemble de traits réalisant toujours le même type et gravant dans la mémoire une empreinte de jour en jour plus profonde, tandis que de l'autre son regard est à peine affecté un moment par des accidents qui s'évanouissent pour faire place à d'autres. C'est pourquoi le naturaliste philosophe observe, épie les mouvements des êtres qu'il étudie, pour retenir comme spécifiques les éléments constants. Mais en même temps une lumière plus haute le guide, et l'affranchit en bien des cas de la lenteur de l'observation. Sans cette lumière, l'esprit ne prendrait aucune idée ni de la valeur et de la subordination des caractères, ni de la belle harmonie suivant laquelle ils s'associent, ni de l'extensibilité indéfinie d'un type donné, extensibilité qui fait l'universalité de ce type.

Il y a une différence digne d'être remarquée, entre nos manières d'arriver à la connaissance de ce qui fait l'essence d'un être. Cet être est-il immuable, comme les figures de la géométrie ? Il suffit de le bien étudier une fois. Au contraire, est-il, comme tous ceux de la nature dans un état de perpétuelles variations ? Alors, si à un

moment donné il nous offre déjà sa nature avec le genre ou les genres de ses facultés, il ne nous apprend plus de même les objets divers, la portée, les modes d'action, les lois et les conditions de développement de ces facultés, toutes choses qui caractérisent l'essence. Il faut donc suivre les opérations de ces êtres variables, pendant les diverses phases de leur vie, s'ils sont vivants, et dans les divers rapports, les divers milieux où ils peuvent se trouver impliqués. On ne connaît pas bien ces sortes d'êtres, si l'on n'a observé leur histoire. Ainsi, pour savoir que l'homme est une nature douée de sentiment, de raison et de volonté, il suffit de l'observer pendant quelques moments dans l'âge adulte. Mais, pour connaître les lois de chacune de ces facultés et celles de toute la vie de l'homme, il faut le suivre du premier au dernier moment de son existence, et parmi les circonstances les plus diverses. On connaît alors, outre ce qui concerne sa vie organique, la portée de ses sens, de son imagination, de son esprit : ses inclinations ; la puissance et les faiblesses de sa volonté, les conditions de sa bonne éducation, les sociétés qui lui sont naturelles, ses devoirs, etc. Tout cela entre dans l'essence, et servirait à classer l'homme parmi les autres espèces raisonnables, s'il y en avait plusieurs en ce monde.

Je laisse au lecteur le soin de réfuter le conceptualisme, le nominalisme et le réalisme exagéré, comme nous l'avons fait en parlant du cercle. Il étendra sans peine à la notion de l'homme les différentes remarques que nous avons faites alors.

Toutes les parties de la classification naturelle des êtres, les règnes, les classes, les genres, donneraient lieu à des réflexions semblables. J'arrive tout de suite à l'universel des universaux, à cet universel transcendantal qui embrasse toute réalité sous son concept, et qu'on appelle *l'être in genere*.

Tout ce qui est quelque chose se distingue du néant par ce caractère absolument universel : il est. Je considère un objet quelconque : substance ou phénomène, essence ou accident, existence ou possibilité ; quel qu'il soit, il est ; et je puis fixer mon esprit à ce seul caractère d'être, en faisant abstraction de la nature de cet être, de la manière dont il est, en un mot, de toutes ses déterminations. Je n'en fais point abstraction en tant qu'elles sont *telles*. Devant cet attribut universel d'être, toute distinction s'efface, tout devient égal. Quand je dis qu'une chose est, en un sens je n'en abstrais rien, et en un autre sens j'en abstrais tout. Je n'en abstrais rien de ce qui s'y trouve de réel, car tout cela est, et c'est à cause de cela que mon concept d'être est tout à fait universel ou transcendant. Mais je puis dire aussi que j'en abstrais tout, car tout est une certaine détermination de l'être, distingué par là de toute autre chose, et je fais abstraction des déterminations, en tant qu'elles distinguent les êtres les uns des autres.

Toute chose est-elle véritablement ? — Oui. — Donc, mon concept d'être n'est point un concept vide. Loin de là, il se trouve réalisé en toutes choses.

Mais s'y trouve-t-il réalisé en-dehors de mon esprit avec son abstraction de toute détermination ? — Nullement ; car tout ce qui est réalisé de la sorte est nécessairement telle chose, et porte par conséquent avec soi sa détermination. Il n'y a rien qui puisse se réduire à ce qu'exprime la notion d'être, c'est-à-dire à une chose qui ne serait ni substance, ni phénomène, ni esprit, ni corps, ni grande, ni petite, ni existence, ni possible, mais qui peut être l'un quelconque de ces objets. D'où nous concluons que *le point de départ assigné par Hegel à l'ordre réel du développement des êtres concrets est un point de départ absurde, inepte, impossible ;* et que pour

l'avoir imaginé, il faut n'avoir pas compris la première, la plus obvie et la plus universelle notion de l'esprit humain. Nous reviendrons bientôt là-dessus.

Encore une fois, les êtres concrets, petits ou grands, ceux même qui par leur pauvreté se rapprochent le plus du néant, sont tous entièrement déterminés. Ils appartiennent à telle classe de l'être, sont doués de tels attributs, etc. L'être qui est au-dessus de tout, le parfait absolu qui doit être tout ensemble unité, simplicité et plénitude, Dieu, est le plus déterminé des êtres précisément parce qu'il est le plus réel, et avec cela le plus immuable. La nécessité pour tout être qui existe d'avoir les déterminations qui lui sont propres est une de ces notions premières qui découlent avec une évidence parfaite de la notion même de l'existence et qu'il ne faut point chercher à démontrer.

Le moment est venu de définir ce qu'on entend par la compréhension et par l'extension d'un être universel.

La compréhension d'un être universel est l'ensemble des attributs ou des perfections qui lui conviennent en tant qu'universel. Ainsi la compréhension de l'homme *in genere* se forme de ses facultés de se nourrir, de sentir, de connaître et de vouloir. La compréhension de l'être *in genere* est la plus simple possible. C'est le simple contradictoire du néant absolu. Dire de quelque chose qu'elle est, c'est dire qu'elle est en contradiction avec le néant absolu. Ni plus, ni moins. Tous ses autres attributs et sa valeur sont laissés indéterminés par cette affirmation : elle est, comme la grandeur du rayon est laissée indéterminée par cette locution : telle figure est un cercle.

L'extension d'un être universel est formée par l'ensemble des individus dont cet être est un attribut. Cet ensem-

ble étant indéfini ne forme pas de collection, et ne peut pas être appelée de ce nom. L'extension de l'être que j'appelle homme, est formée par tous les individus humains qui ont été, qui seront et qui pourraient être. L'extension de l'être *in genere*, c'est tout ce qui est ou pourrait être.

L'extension d'un universel est en raison inverse de sa compréhension. C'est très-simple à concevoir. Soit en général, un ensemble d'attributs capables de certaines associations dans un même individu. Il est clair que plus j'exigerai d'un être qu'il possède de ces attributs, plus je resserre son extension, puisque j'exclus tous les êtres qui manquent de quelqu'un des attributs exigés. Si, au contraire, je limite mes conditions à une seule, savoir la possession d'un seul attribut, je n'exclus plus que les êtres qui manquent de cet unique attribut. L'extension devra donc être d'autant plus grande.

Exemple. Les idées de substance, de vie, de sentiment, de raison associée aux sens, comprennent implicitement et respectivement un, deux, trois et quatre attributs. Les extensions des êtres qui sont substance, vie, etc. suivent un ordre inverse à leur compréhension.

Dans l'être *in genere*, il n'y a plus d'attribut déterminé. Donc, je puis ranger dans l'extension de cet être tout ce qui est, quels que soient les attributs, rares ou nombreux, nobles ou bas.

Quand je dis : l'être *in genere*, j'entends tous les êtres en tant qu'ils sont être, laissant la valeur indéterminée. L'être *in genere* ne désigne donc pas, comme Hegel et d'autres encore se le figurent, le plus pauvre des êtres, puisqu'il désigne *extensive* tous les êtres. Il est vrai que *comprehensive* il ne les désigne qu'en tant qu'ils sont être ; mais il n'exclut aucune de leurs qualités, aucun de leurs degrés d'être. On ne saurait donc, en s'en-

tendant soi-même, faire une assimilation de l'être *in genere* à un être existant qui serait le moindre de tous; considéré même tel qu'il est dans l'esprit à l'état d'abstraction, il ne se présente pas comme le moindre des êtres, puisque le moindre des êtres, c'est l'être réduit à sa moindre valeur, et que l'être *in genere* est l'être abstrait de toute valeur.

Des réflexions toutes semblables s'appliquent à l'universel de l'existence. Dire qu'un être existe sans plus, c'est ne lui assigner aucune valeur. C'est aussi n'en exclure aucune.

Donc Hegel ajoute encore une méprise grossière à toutes les autres, quand il dit : L'existence n'est nullement un terme positif. *Elle est une détermination trop infime pour exprimer l'idée.* Elle est inadéquate à la nature de Dieu.

Le sophiste en conclut que Dieu n'existe pas.

Autre méprise du même philosophe.

Pour arriver à identifier l'être et le non-être, il fait le raisonnement suivant :

Si l'être n'est pas le non-être, il diffère du non-être. Or, cela ne se peut ; car les choses qui diffèrent ont quelque chose de commun, et l'être n'a rien de commun avec le non-être.

Il est aisé de lui répondre : l'être et le non-être n'ont rien de commun précisément parce qu'ils se contredisent l'un l'autre. Si l'on ne peut pas dire qu'ils diffèrent, ce n'est point à cause de leur identité, c'est au contraire parce que leur séparation doit être qualifiée par un terme plus expressif que la simple différence.

Ce sophiste appartient à cette nébuleuse d'esprits qui s'est levée avec Kant sur l'Allemagne: nébuleuse à longue queue, dont on n'aperçoit pas encore le bout. La puissance de ces esprits n'est assurément point ordinaire ;

mais ils sont d'une inconsidération et d'une audace qui confondent. Il semble qu'ils se soient donné pour mission d'accumuler des nuages sur la plus haute et la plus difficile des sciences, et, à la faveur des ténèbres, de la bouleverser de fond en comble. Ils n'ont que trop réussi à éblouir et à troubler les intelligences, et à les lancer dans des voies d'innovation qu'aucune absurdité n'effraie.

En faisant l'examen du cercle, nous avons fait remarquer l'absurdité du réalisme exagéré ou du formalisme, qui imagine une égalité de courbure posée physiquement une fois pour toutes, et suffisant dans son unité numérique, à la réalisation de tous les cercles. Cette remarque s'applique à tous les universaux. Elle s'applique donc à l'être *in genere*, à l'existence *in genere*, à la substance *in genere*. Et il est d'autant plus important de le faire, que le formalisme deviendrait, sans cela, un pur panthéisme. Il est métaphysiquement impossible qu'une substance physique numériquement unique, produise seulement deux individualités distinctes et physiquement indépendantes. Cela est impossible, lors même que ces individualités seraient de même espèce. C'est deux fois impossible, si elles sont d'espèces différentes ; et c'est infiniment impossible, si l'une est finie et l'autre infinie. C'est pourtant ce que le panthéisme prétend.

Je me demande maintenant à quels êtres s'étend l'être universel, et comment je puis parvenir à concevoir l'extension de l'être telle que je la trouve dans mon esprit.

La connaissance d'un être fini quelconque ne me donnerait pas cette conception. Elle suffit bien pour m'apprendre ce que c'est qu'être, comme la connaissance d'un seul cercle suffit à me donner l'idée d'une courbure uni-

forme ; mais si l'être que je considère est fini, par lui-même il ne m'apprend qu'une ou plusieurs manières dont l'être est déterminé. Il faut une opération ultérieure et bien admirable de la raison pour me faire concevoir à propos d'un être particulier, que l'être peut s'étendre bien au delà, infiniment au delà.

Nous aurons à suivre cette opération majeure au paragraphe suivant, où nous étudierons l'être successivement à deux points de vue différents : le point de vue de la raison suffisante, et le point de vue de la compréhension. Ce dernier reviendra à la recherche extensive de l'être *in genere*. Nous ferons par rapport à l'être ce que ferait par rapport au cercle celui qui s'efforcerait d'embrasser tous les cercles dans sa pensée.

C'est une chose bien digne de remarque que cette puissance de l'esprit humain, de discourir, de raisonner sur l'être universel, quand il n'a sous les yeux que des êtres particuliers resserrés dans une sphère étroite, et infiniment éloignés de remplir l'universalité.

C'en est une autre non moins admirable, que cet esprit n'ait pas plus tôt saisi par l'observation d'un être un attribut de cet être, qu'il comprend aussitôt l'universalité de cet attribut, et ses degrés possibles de perfection. Il conçoit pareillement que ces degrés sont réels ; et par cette conception, il prend quelque connaissance analogique de tous les êtres qui sont ou qui pourraient être doués de cet attribut.

C'est cette puissance merveilleuse, qui, étendue d'abord à tous les attributs connus, puis à tous ceux en nombre infinis dont il conçoit la réalité sans en connaître la nature, c'est, dis-je, cette puissance d'universalisation qui lui permet d'établir les principes universels de cause, de raison suffisante, etc., et qui le transporte dans les immenses régions de l'être. Sans sortir physiquement

de la prison de ce monde, il fait connaissance avec des cieux sans limites, avec des hiérarchies d'anges, et puis enfin avec le Dieu de l'univers. Là est la plus haute puissance de l'esprit humain ; et si l'on ne trouve pas dans cette faculté une perfection autant élevée (c'est infiniment plus qu'il faudrait dire) au-dessus des facultés de la brute que celles-ci le sont au-dessus des facultés de la plante, on a laissé se perdre le premier des caractères distinctifs de l'homme, et il ne faut plus alors se mêler de philosopher.

§ 3. — *Les attributs essentiels de l'être* in genere. *Partage de l'être au point de vue de la raison suffisante, et au point de vue de la compréhension.*

I. Attributs essentiels de l'être.

En parlant du cercle et de l'homme, nous avons fait remarquer que ces êtres, tout abstraits qu'ils sont, ne laissent pas d'avoir leurs propriétés, et d'être régis par des lois. On a écrit des volumes sur le code des lois naturelles qui régissent l'humanité tout entière ; et ce code n'est pas d'une petite importance, puisqu'il détermine les règles les plus fondamentales de la piété, de la justice et des mœurs.

A vrai dire, les lois de cette sorte ne s'appliquent pas à l'être abstrait, tel qu'il est conçu par notre esprit ; car cet être ne saurait être réalisé dans son état d'indétermination ; elles s'appliquent aux individus déterminés compris dans l'universalité de l'être abstrait. Mais elles s'y appliquent et elles leur conviennent à cause de leur nature, et cette nature est le propre objet de l'idée abstraite sous laquelle nous les concevons. Ainsi, les lois du cercle s'appliquent à chaque cercle déterminé et concret, mais elles s'y appliquent en raison de son égalité de

courbure forme abstraite sous laquelle nous concevon tous les cercles. Les lois de la piété, de la justice, des mœurs s'appliquent à chacun des adultes de l'humanité; mais elles s'y appliquent à cause de leur nature universelle d'hommes libres, vivant en société. C'est là un signe manifeste de la réalité de cette nature conçue en idée par l'esprit, et des justes limites dans lesquelles on doit entendre cette réalité.

Eh bien, l'être le plus abstrait de tous, l'être *in genere* a aussi ses lois, dans le sens qui vient d'être expliqué; et ces lois, fort intéressantes en elles-mêmes, ont des corollaires d'une très-haute portée. C'est ce que nous allons voir.

Ens, verum, bonum convertuntur. Tout être est essentiellement vrai et bon autant qu'il est. C'est là un des premiers axiomes de la métaphysique, et il ne faut pas chercher à le démontrer. Il n'a besoin que d'être interprété à la lumière de la même raison qui le rend évident à tous les hommes. On trouve alors que le vrai et le bien inhérents à l'être ne sont pas quelque chose d'accidentel et de passager, mais qu'ils pénètrent essentiellement l'être tout entier, pour ne faire qu'un avec lui. Comme d'autre part ces termes de vrai et de bien expriment non moins essentiellement un rapport avec une intelligence et une volonté, il s'ensuit qu'il existe nécessairement, qu'il existe éternellement, une intelligence qui connaît tous les êtres adéquatement et une volonté en rapport adéquat avec la bonté dont ils sont capables.

On remarque encore que tout identiques que soient dans l'être ces trois choses : être, vérité, bonté, elles ne laissent pas de différer par des rapports. Le mot être n'exprime rien de relatif. Le mot *vrai* exprime, comme nous venons de le dire, un rapport actuel à un esprit qui connaît l'être. Le mot *bon* exprime un rapport à une

volonté. Je ne dis pas un rapport actuel, du moins dans le même sens que je l'entendais en parlant de l'esprit. Si l'être n'est et ne sera que possible, il n'a point de bonté actuelle, et ne peut servir à aucune fin. Il ne peut être qu'un objet de contemplation pour l'esprit, à la façon d'une idée artistique, que l'artiste contemple en lui-même avant de l'avoir réalisée. Sa bonté n'est alors que virtuelle. Elle ne sera jamais que de cette sorte, si l'être possible ne doit jamais être appelé à l'existence ; et alors, cet être ne sera jamais actuellement aimé, actuellement voulu. La volonté tend essentiellement à un bien qui est son but, et auquel elle veut s'unir. Si un bien ne doit jamais exister, il ne peut pas être un but de cette sorte.

Cette doctrine s'accorde avec un sentiment des théologiens défendu par Suarez, selon lequel dans le mystère de la Trinité, l'amour réciproque du Père et du Fils, amour d'où procède le Saint-Esprit, ne comprend pas l'amour des êtres qui ne seront jamais que possibles. On en donne cette raison : *Amare est velle alicui bonum ; Deus autem nullum bonum vult creaturis possibilibus ut sic.* En expliquant, au contraire, la génération du Verbe, toute la théologie comprend dans la connaissance génératrice de cette Personne celle de ces mêmes possibles, parce qu'ils sont actuellement vrais, actuellement connus.

D'après ce sentiment, en tant que la bonté ajoute à l'être un rapport effectif à une volonté, cette bonté n'appartiendrait pas aux êtres qui ne seront jamais que possibles. Mais la bonté foncière, celle qui se convertit avec l'être lui-même, ne s'en sépare jamais. Si l'être est actuel, la bonté est actuelle ; si l'être est virtuel, elle n'est que virtuelle.

Il en est de même de la vérité foncière, avec cet avan-

tage relatif de plus, que l'être quel qu'il soit est toujours actuellement connu.

Il y a aussi une différence pour le moins apparente entre la bonté et la vérité des rapports des êtres. Ces rapports quels qu'ils soient sont toujours vrais. Sont-ils toujours bons? Si l'on entend par là qu'ils ont toujours la bonté convenable, non évidemment; car il faut au moins excepter les rapports qui naissent des désordres de la liberté, et ces désordres eux-mêmes. Mais Dieu saura tirer le bien et de ces rapports, et de ces désordres; l'homme qui les commet se propose toujours quelque bien. Ils ne sont donc pas tout à fait étrangers à la bonté. Le moment n'est pas venu de nous engager davantage dans ce mystérieux sujet.

La vérité de l'axiome : *Ens, verum et bonum convertuntur*, apparaît avec une nouvelle clarté quand on l'examine séparément dans les trois catégories de l'être simplement possible, de l'être produit. et de l'être qui existe par soi. On trouve alors des conditions de raison suffisante qui contiennent une profonde instruction. C'est ce dont nous allons nous occuper au paragraphe suivant.

II. Raison suffisante, causes, principe de l'être. Partage de l'être au point de vue de la raison suffisante.

L'être *in genere* se partage en ces trois catégories : 1. il est simplement possible ; 2. il est ou sera produit ; 3. il existe par lui-même.

L'être simplement possible n'est ni sera jamais en possession actuelle de la nature sous laquelle il est conçu. Par conséquent il n'existe dans sa propre forme, dans ses propres déterminations ni en lui-même, ni dans un autre être. Cette forme, ces déterminations ne sont pourtant pas néant, puisqu'elles sont possibles, et que

être possible, c'est être en quelque façon. Le caractère d'éternelle vérité nous indique ce qu'elles sont : elles sont à l'état de représentation dans quelque esprit.

Donc, *tout être simplement possible est actuellement et adéquatement représenté dans un esprit, et connu par lui.*

Ce même être est virtuellement et essentiellement bon par tout ce qu'il est. Il pourrait donc être actué et rapporté à une bonne fin ; il y a donc une puissance capable de l'aimer, de le vouloir et de le produire. Si cette puissance le réalisait en effet, ce ne pourrait être que sur le modèle de sa représentation, et pour la fin dont il est capable. Par ces raisons, cette représentation est dite, la *cause exemplaire de l'être produit.* La *fin* en est dite la *cause finale* ; *et la cause capable de produire* en serait la *cause efficiente*, si elle venait à lui donner l'existence.

La réalité de ces trois causes également adéquates chacune dans son rôle, découle de la notion de l'être possible, et elle forme la *raison insuffisante extrinsèque de cet être.* La raison intrinsèque du même être, c'est son être, sa vérité, sa bonté, représentés dans sa cause exemplaire.

Nous n'aurions rien autre chose à dire sur l'être possible, et nous pourrions réduire à un mot la considération de l'être produit, si un scepticisme impudent ne nous forçait à rendre évidente l'évidence même.

Un être qui n'était pas peut-il être devenu sans cause ?

Que sait-on ? dit Kant ; la proposition : Tout ce qui commence d'être a une cause, est une proposition synthétique. L'attribut ne saurait sortir de l'analyse du sujet.

Qu'à cela ne tienne : nous la ferons sortir d'un raison-

nement. La proposition contient, en effet, trois termes implicitement : le néant, l'être, la cause ; et elle est l'évidente conclusion d'un raisonnement de cette sorte.

Le rien absolu n'est capable de rien, et ne peut rien devenir.

Si donc quelque chose devient, il n'était pas auparavant le néant absolu. Il n'existait pas, mais il était d'une autre façon que nous venons d'expliquer.

Mais aucun être ne peut s'augmenter lui-même ; car le moins ne saurait contenir la raison du plus.

Donc, l'être qui devient, l'être à qui survient l'existence, doit cette existence à un autre être. C'est ce que nous appelons sa cause efficiente.

D'autre part, un tel être était possible avant de devenir ; il était donc vrai et actuellement connu, et il avait une bonté virtuelle. Cette conclusion se tire plus directement ainsi : l'être produit est produit comme essentiellement vrai, et essentiellement bon. Il faut dans sa cause efficiente première et adéquate des caractères actifs qui correspondent à ceux-là. Donc, la cause efficiente adéquate est intelligence et volonté. Elle possède la cause exemplaire et veut la cause finale de l'être qu'elle produit.

Comment, en effet, cette cause pourrait-elle poser la vérité dans un être, si elle ne possédait en elle-même la vérité active, c'est-à-dire l'intelligence de la vérité qu'elle produit !

Comment y poserait-elle la bonté sans aimer cette bonté et l'ordonner à sa fin ?

Donc, l'être qui devient ou l'être produit a aussi sa cause exemplaire connue et sa cause finale voulue, et les trois causes en forment ensemble la raison suffisante extrinsèque. Elles sont toutes trois également essen-

tielles. La raison intrinsèque est toujours l'être, la vérité, la bonté qui appartiennet à cet être produit.

Le sophiste Hegel place la raison suffisante de tout ce qui est produit dans son devenir ; et le point de départ de ce devenir est selon lui l'être *in genere*, ou le plus pauvre des êtres.

Nous lui répondons : 1° Le point de départ de toute existence ne peut être qu'une existence, et par conséquent un être déterminé. Mais l'être *in genere* est le plus indéterminé de tous les êtres, et il se dit de tous depuis l'atome jusqu'à Dieu ; il ne peut donc pas être le point de départ de l'existence.

2° Le point de départ tel que vous le concevez serait le moindre des êtres. Mais l'être *in genere* n'est pas de cette sorte, puisque c'est l'indétermination absolue : indétermination en attributs, indétermination en valeur. S'il était déjà déterminé à être le moindre des êtres, si c'était là sa nature, il ne pourrait pas se dire de toutes choses grandes ou petites.

D'ailleurs, la raison d'être de tous les êtres produits est une triple cause qui doit contenir virtuellement toutes leurs réalités. Cette triple cause n'a donc pas pu être à l'origine l'être infime que vous supposez. Quant à votre devenir, ce n'est qu'un mot vide, et il nous faut ici une puissance. Il nous faut, comme il a été dit, une intelligence et une volonté en acte.

Nous avons divisé l'être en ces trois catégories : l'être possible, l'être produit, l'être par soi. Il nous reste à considérer la dernière, toujours au point de vue de la raison suffisante seulement.

L'être qui existe par soi, être dont l'existence sera démontrée bientôt, a aussi sa raison suffisante ; car rien ne saurait être sans cela. Mais puisqu'il est par soi, il

est indépendant dans son être, et sa raison suffisante est toute renfermée en lui-même. Donc, cet être est intelligence, et il se connaît lui-même adéquatement. Il est volonté, et il s'aime avec la même perfection qu'il se connaît. Il est à lui-même son bien et sa fin. C'est à Lui que se porte la pensée, quand on cherche en qui résident les raisons suffisantes des êtres dépendants que nous avons considérés auparavant. C'est lui que cherche saint Augustin ; lui que cherche Bossuet quand il dit en pleine conformité avec le grand Docteur : « Si je cherche en quel sujet les vérités subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue. Et cet être doit être la vérité même ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend en-dehors de lui. » C'est en lui que résident ces éternelles idées, ces exemplaires immuables dont la beauté a transporté un grand génie au-delà des bornes, mais que la plus sévère philosophie a toujours reconnues et étudiées avec admiration.

III. Partage de l'être au point de vue de la compréhension. L'indéfini en compréhension, l'infini.

1. *L'indéfini en compréhension.*

Notre étude des universaux nous a mis en présence d'indéfinis en extension aussi nombreux qu'il y a d'espèces d'êtres substantiels ou même simplement accidentels.

Il s'agit maintenant de fixer notre pensée sur la compréhension en attributs, des espèces d'êtres substantiels que notre esprit est capable de concevoir comme réels, soit que ces espèces existent, soit qu'elles soient seule-

ment possibles. Il s'agit, dis-je, d'examiner si les attributs dont les êtres substantiels sont susceptibles, se bornent soit en nombre, soit en valeur, à ceux que le monde sensible nous révèle dans les espèces dont il se compose.

La réponse est très-simple et très-nette. Elle est franchement négative sur chacun des deux points de la demande.

Pour le comprendre plus explicitement, il faut distinguer deux genres d'attributs.

Il y a des attributs limités dans leurs vertus et leur perfection par leur nature même, et qui ne sortent pas des limites d'un règne. Telles sont les forces qui produisent les phénomènes de mouvement, de résistance, de coloration, de sonorité, de sapidité, d'odeur, de chaleur, de réactions chimiques que le monde organique offre à l'étude des physiciens et des chimistes. Tels sont les attributs de la vie végétative, de la vie sensitive, et de la vie mixte, qui conviennent à la plante, à l'animal, à l'homme.

Il y a d'autres attributs dont la vertu et la perfection ne sont pas définies, et qui peuvent s'agrandir au-delà de toute limite.

Tels sont d'abord les attributs transcendentaux de l'être, du vrai, du bien. Puis les attributs de cause, de puissance, de vie, d'intelligence, de volonté libre ou nécessitée, de simplicité.

A quels degrés d'êtres ou à quels ordres, à quels règnes peuvent s'étendre ces attributs?

Les attributs transcendentaux s'étendent à tous les règnes, à tous les ordres, à tous les degrés sans exception, et il en est de même des attributs de cause et de puissance. Les autres peuvent s'élever indéfiniment sur l'échelle des êtres, mais ne peuvent pas descendre aux

règnes inférieurs dont les imperfections les excluent. Nous ne fixerons notre pensée que sur les règnes ou les ordres supérieurs, à partir de l'homme.

Jusqu'où, jusqu'à qu'elle hauteur les ordres supérieurs de l'être s'élèvent-ils, du moins en puissance?

Ils s'élèvent à l'indéfini. Ils s'étendent à tous les degrès d'élévation.

L'indéfini ! Ce mot recèle déjà une force singulière.

Elevez-vous par la pensée sur l'échelle par laquelle l'esprit, toujours porté à mèler quelque fantôme à ses conceptions, se représente les degrés de l'être. Il en est de cette échelle comme d'une droite dans l'espace. Aussi haut que vous montiez, non-seulement vous n'en atteignez pas le sommet, mais au delà il y a encore des élévations auprès desquelles l'élévation parcourue est infiniment petite. Une infinité d'ordres superposés, qui sont infiniment grands chacun par rapport à ceux qui le précèdent, composent cet indéfini à jamais inépuisable, et que nulle pensée humaine ne peut embrasser.

Les mots infinité, infiniment, dont nous nous servons ici, sont les termes usités en mathématiques. Ils n'expriment que l'indéfini.

Ainsi, sur l'échelle indéfinie des degrés de l'être au moins possible, il y a un nombre indéfini d'indéfinis superposés, comme il y en a sur une simple ligne.

Cette expression redoublée est familière aux géomètres, qui à tout instant se trouvent en présence d'infiniments grands et d'infiniments petits, dont les ordres sont sans fin. Or, la grandeur de l'être n'est pas moins inépuisable que celle d'une ligne.

Que savons-nous de chacun des degrés d'êtres placés
'indéfini ?
qu'il est réel. Mais par quels attributs
é, c'est ce que l'esprit humain ne saurait

dire. Il sait seulement qu'au-dessus de l'homme, l'intelligence et la volonté ne sauraient manquer, et que la puissance de ces deux maîtresses facultés va toujours grandissant d'un degré à l'autre. Dire ce que devient cette puissance à mesure qu'on s'élève, c'est ce qu'on ne pourrait faire à moins de recevoir communication des opérations qu'elle produit. Dans les ordres supérieurs à l'humanité, les attributs d'intelligence et de volonté sont d'une nature également supérieure, et notre âme ne peut nous en représenter que des analogies.

Je sais donc deux choses de ces natures supérieures dont mon esprit conçoit la possibilité.

Je sais qu'elles sont possibles.

J'ai une idée vague, obscure, de leurs perfections.

Comment ai-je cette idée ?

Par des analyses, et par des notions de pure raison.

Je conçois que si élevé que soit un être, et même précisément parce qu'il est élevé, il doit se connaître lui-même, et connaître en-dehors de lui d'autant plus de choses et d'autant mieux qu'il est plus parfait. Qu'il doit aimer, et trouver son bonheur dans des amours dont la noblesse et la puissance se proportionnent à la capacité de son être. Que, du moins, ce doit être là sa destinée. La connaissance de moi-même me donne l'idée des attributs d'intelligence et de volonté ; et ma raison pénétrant la nature de ces attributs, me fait comprendre qu'ils doivent appartenir à toutes les natures plus élevées que la mienne.

Comment sais-je que ces natures sont possibles ?

Parce que je les conçois, et que je ne puis concevoir le néant.

Mais je suis aidé dans ma conception par la vue de cette belle hiérarchie des êtres de la nature dont j'occupe le sommet. Cette suite ascendante invite mon intelligence à s'élever encore plus haut.

Ainsi, la raison et les faits concourent aux deux parties de ma conception ; et je puis dire en un sens vrai que je connais par ce monde visible, les possibles qui ont leur réalité par delà. Si je n'avais pas connu d'abord les perfections que ce monde offre par les sens à mon esprit, et si je n'y avais pas vu divers degrés de grandeur, mon esprit vide de pensées n'aurait pas pu prendre son essor dans les régions de l'indéfini.

Mais aussi, si ma raison n'eût été douée de ce regard profond qui lui fait pénétrer les richesses de l'être et comprendre que ses plus nobles attributs, loin d'être épuisés dans les êtres qui m'entourent, peuvent être élevés à une puissance qui n'a pas de bornes, la connaissance de ce monde ne m'eût servi de rien pour m'élancer au delà.

2. *L'infini. Comment l'esprit parvient à s'en faire une idée, en prenant son point de départ dans le fini.*

Puisque sur cette échelle mystérieuse des êtres notre esprit monte et monte toujours sans jamais atteindre un dernier échelon, puisque nulle proportion ne l'arrête, si grande soit-elle, et qu'au contraire il aspire d'autant plus à monter qu'il est arrivé plus haut, puisque en agrandissant l'être, loin de l'épuiser et de lui faire toucher le néant, on l'en éloigne davantange en le faisant plus être, il faut qu'il y ait par-delà tous les êtres indéfinis *un* autre *Etre dont la grandeur n'ait plus aucune proportion mesurable avec celle de tous les autres : c'est l'Infini.* Nous rencontrons par le travail de l'idéalisation ce même être incomparable que l'univers nous a révélé une première fois, que tout à l'heure le principe de la raison suffisante nous révélait une seconde fois, et qui mérite les meilleurs efforts de notre esprit, les plus

puissantes aspirations de notre cœur. A ce Roi des êtres il faut élever un trône à part, où lui seul s'assied, et qui soit l'objet où se dirigent toutes nos pensées. Ce trône que notre infime raison essaie d'élever en elle-même au Monarque suprême, c'est la Théodicée. Nous en aborderons l'étude prochainement.

Pour préparer cette étude, nous ferons dès maintenant une étude comparative du fini et de l'infini.

Le nom seul d'Infini renferme deux profondes leçons. Il nous renvoie au fini pour y chercher sa propre définition; et il établit du fini à l'Infini un rapport de négation. Pénétrons le sens de l'une et de l'autre de ces leçons.

La première nous avertit que nous ne connaissons pas l'Infini par un regard direct, comme nous connaissons les objets finis qui nous entourent, et qui nous attestent leur existence par une présence physique. Le sens intime confirme la vérité de cette leçon, sur laquelle nous aurons occasion de revenir.

La seconde demande, pour être bien comprise, une attention toute particulière.

L'Infini est la négation du fini. Voilà ce que le nom exprime.

Négation dans quel sens ? Nions-nous le fini dans ce qu'il a de positif, ou dans ce qu'il a de négatif ?

Le nier simplement dans ce qu'il a positif, de réel, de contradictoire au néant, ce serait tomber dans le néant lui-même, et dans la contradiction absolue de ce que nous cherchons à définir.

Nous nions donc le fini dans ce qu'il a de négatif ou de défectueux.

L'opération serait bien simple, si le fini était un composé de deux éléments : l'être et le non-être ; et si, comme l'entend Hegel, l'être et le non-être se conciliaient en lui.

Il n'y aurait qu'à supprimer l'élément négatif ; il resterait l'être simplement, ce qui est un autre nom donné à l'Infini.

Mais il faut rejeter bien loin cette conception grossière et radicalement fausse. Non, le fini n'est pas un composé d'être *simpliciter* et de néant. Il est sans division possible, *l'être secundum quid,* ou si l'on veut le *néant secundum quid*, ce dernier nom rappelant son origine et son insuffisance.

Ainsi, point de passage possible du fini à l'Infini, par séparation ou exclusion du négatif. L'idée seule en est absurde. On ne sépare pas le négatif à la manière d'un élément positif.

Obtiendrions-nous ce passage par une abstraction de l'esprit?

Mais abstraire, c'est simplement ne pas considérer. L'abstraction ne change rien à l'objet, Appliquez-la tant que vous voudrez à un objet fini, il demeurera un objet fini, et il est de toute impossibilité d'arriver par cette voie à l'Infini. Vous aurez beau concentrer votre pensée sur le positif de votre objet, ce positif ne se transformera pas pour cela. Il demeurera invariablement être *secundum quid.*

Retenons donc bien ceci : quand on dit que l'idée de l'Infini est une idée abstraite, on ne peut pas entendre sans blesser profondément la vérité, que cette idée se déduit de celle du fini par une abstraction de l'esprit opérée sur cette dernière idée. Ce mot d'abstrait appliqué à l'Infini signifie toute autre chose. Il veut dire que *dans l'idée de l'Infini n'est pas renfermée l'existence comme présente.* C'est la négation de l'ontologisme, et pas autre chose.

En dernière analyse, il ne nous reste plus qu'une manière admissible de passer du fini à l'Infini, C'est

de supprimer entièrement le fini, et d'y substituer l'Infini.

Mais alors, à quoi nous aura servi de partir du fini ?

A un rapprochement ou à une opposition qui nous reste à expliquer, et qui met dans tout leur jour la faiblesse et la puissance de notre esprit.

Le fini est l'être rempli de défauts. L'Infini est l'être sans défaut : voilà l'opposition. Il ne s'agit plus que de comprendre à quelle hauteur ces termes abstraits, ces froides expressions placent l'Infini.

Autant il y a de qualités dans tous les êtres, autant il y a de défauts dans un être fini donné, sauf ses propres qualités. A s'en tenir aux qualités finies, elles sont encore indéfiniment indéfinies en nombre, en noblesse, en grandeur, et nous savons quelle est la puissance de ces expressions. Supposé que notre esprit puisse se représenter toutes ces qualités et sache les réunir convenablement dans un être concret, il n'aurait encore qu'un objet fini ; et s'il essayait de multiplier les objets de cette sorte, il n'arriverait toujours qu'à une collection d'êtres finis.

Eh bien, auprès de l'Infini, cet être fini agrandi autant qu'on voudra, cette collection d'êtres finis, ou même des collections sans fin d'êtres finis, tout cela n'est pas seulement petitesse comparé à l'Infini : ce n'est rien devant Lui, et il le dépasse infiniment.

Tant il est nécessaire de rejeter bien loin tout le fini, et de poser l'Infini tout seul pour avoir l'Infini ! Tant le procédé de rémotion des défauts serait un procédé impuissant si longtemps qu'il serait continué, s'il n'arrivait pas à la substitution radicale de l'Infini au fini !

Dans une page éloquente de ses Confessions, S. Augustin parcourt le ciel et la terre. Il interroge tout ce qu'il y a de plus grand dans l'un et dans l'autre et

demande à ces grandeurs que nous ne pouvons déjà plus saisir distinctement : Seriez-vous le Dieu que je cherche? Non, infiniment non, répondent-elles. Nous ne le sommes pas.

L'Infini est donc l'être qui dépasse infiniment tout le fini.

— Mais quoi ! vous placez dans la définition même l'être que vous voulez définir. Vous introduisez donc votre inconnu, et votre définition ne sert à rien.

— Pardon. Cet inconnu, elle lui fait son vrai rang et lui assigne sa vraie grandeur, lorsque plaçant devant lui toutes les grandeurs ensemble qui ne sont pas lui, elle les fait s'évanouir comme un néant.

Quand je dis : Le soleil dépasse de toute sa puissance de soleil les mille millions d'astres du firmament, je pose aussi le défini dans la définition ; et cependant je ne pouvais rien dire qui fît ressortir davantage la puissance radieuse que je veux exprimer. Ainsi en est-il de l'Infini ; et S. Thomas en a donné la vraie définition, quand il a dit : est *Ens improportionaliter elevatum super omnia alia entia.*

La définition de l'Écriture exprime mieux encore en un seul mot : *Sum. Ego sum qui Sum*, dit Dieu de lui-même. Ce qui signifie : En moi seul réside l'être véritable. Tous les autres êtres ne sont que d'emprunt. Ils sont comme néant devant moi.

Il y a toute une science à tirer de cette notion de l'Infini où l'idéologie nous fait aboutir ; et cette branche de la philosophie aurait quelque droit de revendiquer pour elle la science qui en découle ; mais l'objet en est d'une telle grandeur et d'une telle importance que devant lui tout s'efface et l'idéologie s'éclipse devant la théodicée. Nous renvoyons à cette science maîtresse la compa-

raison fort intéressante de nos deux sortes de divisions de l'être *in genere*, l'une partageant l'être en être produit et être *a se*, l'autre en fini et infini.

J. Chartier S. J.

ERASME DE ROTTERDAM

SA SITUATION EN FACE DE L'ÉGLISE ET DE LA LIBRE-PENSÉE

—

Premier article.

—

Rohrbacher a porté sur Erasme le jugement suivant : « Littérateur semblable à son siècle, sans assez de génie pour bien saisir le fond et l'ensemble de la foi chrétienne, sans assez de cœur pour la défendre hardiment contre l'hérésie ; mais bel esprit, philosophe superficiel, plus érudit païen que théologien catholique, un peu vaniteux, un peu pédant, quêtant partout la louange par de bons mots, souvent aux dépens des autres, particulièrement des moines. » (Livre 83e de l'*Histoire de l'Église catholique.*)

Bossuet l'avait comparé à Grotius et à Richard Simon, leur reprochant de s'être jetés à corps perdu dans la critique et d'avoir voulu, avec ses seules armes, traiter des matières théologiques, au risque de s'égarer profondément (1). L'index d'Espagne, de Rome, du Pape Alexandre VII et du Concile de Trente, pour l'expurgation des œuvres d'Erasme, ordonna d'ajouter au titre : « Auteur condamné; œuvres prohibées jusqu'à présent, mais per-

(1) *Défense de la Tradition et des saints Pères*, l. III, c. 20.

mises désormais avec expurgation, — avec cette note : Toutes les œuvres d'Erasme doivent être lues avec précaution, car il s'y trouve tant de choses dignes d'être corrigées qu'elles sauraient à peine l'être toutes (1). »

Il me semble facile de prouver, à l'aide de plusieurs faits, combien ces jugements sont fondés. J'entrerai dans quelques détails biographiques absolument indispensables pour donner une idée exacte de ce personnage, auquel un de ses amis pouvait écrire sur la fin de sa vie : « Les bruits les plus divers courent sur ton compte. Prends garde que tes efforts pour conserver la sympathie des deux partis opposés, ne servent à accumuler sur ta tête leur double haine. Je le crains très-fort pour toi. Les papistes t'abhorrent comme la source et le principe de tout le mal ; les luthériens, au contraire, te regardent comme un renégat. » Par le fait, Erasme ménagea beaucoup Luther jusqu'au moment de leur controverse sur le libre arbitre. Qu'on lui en eût suggéré la pensée, ou qu'il l'eût compris par lui-même, il est certain que, de la part d'Erasme, c'était engager la lutte sur le point fondamental des erreurs de Luther, que d'exposer la vraie doctrine sur la liberté humaine. Luther le comprit si bien que, selon sa coutume, il se répandit, dans son livre du *Serf-arbitre*, en inventions dégoûtantes contre son contradicteur, le traita d'impie et d'hypocrite, lui reprocha de ne croire à rien dans le fond de son cœur, d'être un sectateur de Lucien ou de quelque pourceau d'Epicure. Erasme avait, avec sa finesse ordinaire, montré que les explications de l'Ecriture données par Luther, ne tendaient à rien moins qu'à altérer le texte sacré. « A de tels ânes, répliqua Luther, ne répondez rien ou plutôt répondez seulement ainsi : Luther le veut, il l'or-

(1) Opera Erasmi, Lugduni Batav., t. x, pp. 1781 seqq.

donne; il est un docteur au-dessus de tous les docteurs du papisme; la chose restera. Je les méprise et les mépriserai tant qu'ils seront des ânes. »

Lorsque Mélanchthon eût imposé à tous deux son intervention pacifique et amené Luther à demander grâce à Erasme des injures qu'il avait vomies contre lui, celui-ci répondit : « Le monde connaît votre caractère ; vous avez conduit votre plume de telle façon que vous n'avez jamais écrit contre personne avec plus de fureur, et, ce qui est plus odieux encore, avec plus de méchanceté... C'est une douleur pour moi et pour tout homme de bien qu'avec votre caractère orgueilleux, insolent, révolutionnaire, vous ébranliez le monde entier par les plus funestes discordes, et que vous l'armiez pour la révolte d'une manière impie et tumultueuse. En un mot, vous traitez la cause de l'Evangile en confondant le sacré et le profane, comme si vous vouliez empêcher que les orages de notre temps aboutissent à une fin heureuse. Je vous souhaiterais un meilleur esprit, si le vôtre vous plaisait moins. Quant à moi, libre à vous de me souhaiter tout ce que vous voudrez, excepté votre caractère, à moins qu'il ne plaise à Dieu de le changer. »

Mais si Luther méritait le traitement qu'il reçut alors de la part d'Erasme, celui-ci aurait pu être repris aussi vertement par nombre de ceux qu'il avait lui-même injuriés, avec plus de petitesse, il est vrai, mais avec non moins d'injustice et d'amertume. Beaucoup d'historiens ont écrit que les critiques d'Erasme, contre les moines principalement, ne facilitèrent pas peu les progrès de la réforme. Nous aurons l'occasion d'en citer quelques-unes qui, pour n'être pas aussi grossières dans la forme que celles de Luther, ne procèdent cependant pas d'un esprit beaucoup plus équitable. Erasme n'eut jamais le caractère de son antagoniste : il sut aiguiser son aiguillon

avec le miel ; mais il sut aussi le faire pénétrer plus avant dans ce qu'il appelait des plaies, sans avoir le dessein bien arrêté de les guérir. La haine que Luther professait pour l'Église avait quelque chose de sauvage et de repoussant ; celle d'Erasme pour les institutions ecclésiastiques ne l'empêcha pas de recevoir des faveurs des cardinaux, des prélats et des papes. Il sut faire accepter jusqu'à ses insolences, ou peut-être lui pardonna-t-on souvent sa mauvaise humeur d'enfant mal appris et ingrat. Toutefois, il est nécessaire d'étudier de près cette physionomie : les types pareils ne manquent pas parmi nous, quoiqu'il soit assez rare de les rencontrer doués de la finesse qui caractérise celui-ci.

I

Deux causes me paraissent avoir surtout influé sur le caractère d'Erasme et sur la situation qu'il prit dans le monde : sa naissance et son état de santé. Un bourgeois de Gouda, destiné, contre son gré, par sa famille, à l'état ecclésiastique, Gérard Hélié, s'était épris d'amour pour la fille d'un médecin de Zevenberg, Marguerite. Il voulut l'épouser ; mais ses parents s'y opposèrent, et Erasme naquit de leur union illégitime. Afin de faire oublier sa naissance, il changea, dans la suite, son nom, Gerardsohn, en celui d'Erasme, ou de Desiderius : d'autres disent que ce fut pour imiter la plupart des humanistes de son temps, qui empruntaient au grec et au latin les noms dont ils s'affublaient. Je crois qu'Erasme ne cessa jamais de sentir la position fausse dans laquelle le mettait sa naissance, et qu'il voulut la modifier autant qu'il était en lui en quittant un nom qui trahissait beaucoup trop son origine.

Envoyé, à l'âge de neuf ans, à la célèbre école de

Deventer, où sa mère l'accompagna, afin de surveiller à la fois son éducation et sa santé, il y trouva deux excellents maîtres, Jean Sintheim et Alexandre Hésius, qui s'occupèrent de lui avec une spéciale affection. Ce fut là qu'il perdit sa mère. Il revint à Gouda, près de son père, qui ne tarda pas à succomber à la douleur que lui causait la mort de Marguerite. Confié par son père à des tuteurs, ceux-ci cherchèrent à lui inspirer le goût de la vie monastique et l'enfermèrent dans la maison religieuse d'Herzogenbusch, dont les membres s'occupaient spécialement de favoriser la vocation des enfants en qui ils découvraient des aptitudes à la vie du cloître. Erasme n'y prit, pendant un séjour de dix-huit mois, que des sentiments de crainte et de défiance contre les religieux. Repoussé par ses tuteurs, à sa sortie, il fut déterminé par les conseils de l'un de ses condisciples de Deventer, Cornélius Verdinus, et par l'abandon dans lequel il se trouvait, à entrer dans l'ordre des chanoines réguliers du couvent d'Emmaüs, ou de S. Pierre, non loin de Gouda. Bien qu'il ne se sentît aucun attrait pour la vie monastique, il finit cependant par prononcer des vœux solennels : le cloître ne lui déplaisait pas absolument, parce qu'il y trouvait des bibliothèques et des loisirs pour s'occuper d'études littéraires. On peut toutefois supposer qu'il agréa avec reconnaissance la permission que lui donnèrent l'évêque d'Utrecht et son abbé, d'accompagner à Rome l'évêque de Cambrai et de vivre désormais hors du couvent. Le voyage de Rome n'eut pas lieu ; mais l'évêque de Cambrai garda Erasme près de lui, et il lui conféra la prêtrise (25 février 1492.) Quatre ans après, Erasme obtint de son nouveau protecteur d'aller fréquenter les cours de l'Université de Paris. Il comprit que son goût s'harmonisait peu avec l'enseignement scolastique qu'on y suivait, et au commencement

de l'année 1497, il alla se fixer à Orléans, auprès d'un professeur de droit canon, Jacques Tutor, grâce à des ressources que lui fournissait la mère d'Adolphe de Bourgogne, Anne de Barselle, marquise de Verce, dont il avait fait la connaissance en se rendant en Angleterre chez deux jeunes seigneurs anglais avec qui il s'était lié d'amitié pendant son séjour à Paris.

Il demeura peu de temps à Orléans, passa en Hollande, de là en Angleterre (1498), où il se lia d'amitié avec Thomas Morus et avec le prince de Galles, qui fut plus tard Henri VIII, puis revint à Orléans et à Paris. En 1502, nous le retrouvons à Louvain, où il refuse une chaire, de peur de nuire à la liberté de ses études, et où les *Remarques* de Laurent Valla sur le Nouveau Testament et les exhortations d'un de ses amis, Adrien (plus tard le Pape Adrien VI), le portent à donner à ses études une direction plus sérieuse que celle qu'il leur avait donnée précédemment. A Orléans, il avait étudié avec ardeur les ouvrages de S. Jérôme : il s'y adonna encore avec plus de soin à Louvain et y joignit l'étude des autres Pères de l'Église et de l'Ecriture sainte. En 1506, il partit pour l'Italie, grâce aux secours pécuniaires que ses amis d'Angleterre lui fournirent, prit à Turin le grade de Docteur en théologie et fut reçu à Rome avec distinction par le Pape Jules II et par le cardinal Jean de Médicis (Léon X), qui essayèrent de le retenir près d'eux en lui offrant la place cardinalice de grand pénitencier. Mais Henri VIII venait de monter sur le trône d'Angleterre ; Erasme préféra retourner en un pays pour lequel il avait une prédilection marquée (1509). Ce ne fut cependant pas pour se fixer à la cour d'Henri VIII, mais pour accepter la chaire de grec et de théologie à l'Université de Cambridge, qui lui fut offerte par l'évêque Fisher, alors chancelier. Erasme jouit en Angleterre de toutes sortes

d'honneurs ; mais son influence fut loin d'être heureuse pour le pays qui lui avait donné une si libérale hospitalité. Il avait composé, pour égayer Thomas Morus, alors malade, le plus célèbre de ses ouvrages, intitulé : *Eloge de la folie*, dans lequel il faisait la satire la plus amère des vices de chaque état et se prononçait contre la vanité et la corruption morale de son siècle avec une exagération amère dont il n'aurait pas dû donner l'exemple. Nous devons à la vérité de dire que cet ouvrage n'était pas, paraît-il, destiné à l'impression. Mais de complaisants amis s'en procurèrent une copie fautive qu'ils publièrent à Paris. Erasme fut donc obligé — il est probable que ce fut sans trop de peine — de le publier à son tour, et le livre obtint en quelques mois sept éditions qui témoignaient de son succès. En 1515, les théologiens de Louvain le déclarèrent indigne de la plume d'un si savant auteur, et six ans seulement après la mort de celui-ci, la Sorbonne le condamna comme un méchant pamphlet.

Malgré les honneurs de tous genres dont on l'y comblait, Erasme ne fut pas longtemps à trouver désagréable le séjour de l'Angleterre. En 1516, Silvage, chancelier à la cour de Bruxelles, l'invita de la part du jeune roi d'Espagne, Charles d'Autriche, à venir à Bruxelles, où l'attendaient de nouvelles faveurs. Il accepta et fut nommé conseiller de l'Empereur avec 400 florins d'appointements. On ne voit pas qu'il ait eu aucune importance politique : il écrivit cependant pour Charles-Quint son *Institutio principis christiani* à laquelle il ajouta sa traduction d'Isocrate sur le gouvernement d'un royaume, et il continua à s'occuper de ses éditions des Pères. En 1521, il se fixa définitivement à Bâle, résistant aux offres engageantes qui lui arrivaient de toutes parts. François Ier le voulait pour le collége de France, Ernest, duc de Bavière,

pour l'université d'Ingolstadt, Henri VIII en Angleterre, Ferdinand, archiduc d'Autriche, à Vienne, Sigismond en Pologne. Erasme se contenta, pour leur exprimer sa reconnaissance, de leur dédier ses paraphrases sur le nouveau Testament.

Ce fut le moment où la gloire littéraire d'Erasme atteignit son apogée. Il ne sut pas profiter malheureusement de la magnifique situation qui lui avaient faite ses travaux et réprouver assez énergiquement les écrits dans lesquels il avait souvent attaqué l'Eglise, sous prétexte de flétrir certains abus. Il eût même pour les réformateurs de déplorables condescendances, continuant à entretenir avec eux des correspondances littéraires et amicales, et allant même jusqu'à justifier Luther et à déplorer la bulle de condamnation. Il est des circonstances où la faiblesse ressemble beaucoup trop à la complicité, et l'on comprend que, surtout après des écarts tels que ceux d'Erasme, l'on ait pu croire que ses convictions furent un moment très-chancelantes. Il fallut l'énergie des exhortations de Léon X, d'Adrien VI et de Clément VII, avec qui il était en rapport, il fallut surtout les doutes que Luther émit contre sa foi, déclarant qu'il n'était qu'un sceptique, n'ayant ni foi certaine ni sens religieux, et le danger qu'il courut de se brouiller avec les deux partis, pour le déterminer à écrire contre Luther. On accueillit avec faveur cette démarche décisive, et Charles Quint lui écrivit qu'il avait diminué le nombre des hérétiques et fait ce qui jusqu'alors avait été impossible aux papes, aux empereurs, aux universités, aux hommes les plus savants.

Comme il avait quitté Bâle, devenue tout à fait protestante, à partir de 1529, il fixa sa résidence à Fribourg en Brisgau, où il continua à s'occuper de ses éditions des Pères et de nombreux travaux littéraires. Il revint cepen-

dant à Bâle en 1535, afin de mettre la dernière main à son édition des Œuvres complètes d'Origène ; mais il ne se proposait point d'y rester plus de temps qu'il ne lui en faudrait pour cette œuvre : de nombreuses invitations de revenir en Brabant lui avaient été adressées et il les avait acceptées. Deux semaines avant sa mort, il écrivait à l'un de ses amis, Jean Goclen, que, bien qu'il vécût à Bâle parmi ses meilleurs amis, il préférait mourir ailleurs à cause de la diversité des croyances (Epist. 1299). Mais la maladie ne lui laissa pas le temps de choisir une autre résidence. Les détails nous manquent sur sa mort : nous ne savons pas s'il témoigna le désir d'être assisté par un prêtre, ni comment il se fit qu'il mourut sans recevoir les derniers sacrements. On nous a cependant rapporté ses dernières paroles : « O Jesu, misericordia ! Domine, libera me ! Domine fac, finem ! Domine, miserere mei ! » Il rendit le dernier soupir en les prononçant, dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536.

Le pape Paul III, successeur de Clément VII, avait eu pour Erasme des attentions tout à fait semblables à celles de ses prédécesseurs sur la chaire de saint Pierre. Il lui donna trois ans avant sa mort la prévôté de Deventer, à laquelle étaient attachés à peu près dix-huit mille francs de revenus. Tout porte à croire qu'il l'eût fait cardinal sur la sollicitation de six cardinaux de Rome, ses amis, si Erasme, sentant sa fin prochaine, ne les eût instamment priés de renoncer à un projet inutile. Nous savons, en outre, que le 17 mai 1535, au moment de son départ pour Bâle, il avait mandé au trésorier François Bonvalot « qu'il ne supporterait dans sa maison aucune personne qui fût infestée des nouvelles doctrines » (Ep. 1259). Aussi est-ce bien outrecuidant de la part de certains historiens protestants de le revendiquer comme un des leurs et d'écrire à son sujet des phrases comme

celle-ci : « Dans tous les cas, l'Eglise romaine n'eut pas l'honneur, si c'est un honneur, de le voir mourir dans son sein, comme un fils fidèle jusqu'à la mort ; car il mourut suivant le langage des moines, *sine crux*, *sine lux*, *sine Deus* (1). » On peut très-bien supposer que s'il ne reçut pas, avant de mourir, les derniers sacrements, c'est qu'il n'y avait à Bâle aucun prêtre pour les lui administrer. Du 9 au 12 février 1529, les évangéliques avaient, en effet, occupé les portes de la ville, s'étaient précipités dans les Églises, avaient renversé les autels, déchiré et brisé les images et les statues des saints, et contraint, sous le feu des canons, le conseil municipal, de bannir à jamais de la ville et de son territoire, les images et la messe. Le chapitre de la cathédrale s'était vu obliger d'émigrer à Fribourg, et, comme il arriva alors très-fréquemment, il est probable que les prêtres de la ville et du territoire de Bâle le suivirent. La goutte et la fièvre lente qui consumaient Erasme purent lui permettre de se faire longtemps, et presque jusqu'à la dernière heure, illusion sur son état, ainsi qu'il advient souvent en des cas pareils et en de semblables maladies. Lorsque la mort s'annonça par des signes certains, il n'eut sans doute ni la faculté de se faire transporter ailleurs, ni celle d'appeler un prêtre pour lui donner les dernières consolations religieuses.

Les œuvres complètes d'Erasme forment dix volumes in-folio. Elles comprennent des travaux d'humaniste sur la langue et les belles-lettres, les Adages, les lettres ; des écrits moraux et religieux, le N. T. avec les notes, les paraphrases ; des traductions de saint Chrysostome, d'Origène, de S. Athanase et de saint Basile, et des écrits polémiques. Il est étonnant qu'avec une santé toujours débile, il ait pu consacrer au travail les longues heures qu'exi-

(1) Hentre, *Notes sur la vie d'Erasme*, par Burigny, II, p. 423.

gèrent de telles études. On ne s'explique ce fait que par le calme et la tranquillité d'esprit dont il ne consentit jamais à se départir. Il ne se mit jamais en colère que lorsqu'il avait la plume à la main, ce qui ne saurait produire l'altération physique que provoque l'exaspération morale proprement dite. Les contemporains nous disent — et il avoue lui-même, — qu'il était très-porté à la plaisanterie et à la satire. Il avait une excessive liberté de langage, de laquelle il se faisait, du reste, amnistier, par le talent qu'il posséda, à un haut degré, d'être toujours aimable pour les personnes avec qui il conférait. Ses amis exaltent la fidélité qu'il leur garda et dont, d'ailleurs, ils le récompensèrent largement. Il n'eut d'ambition que pour la gloire littéraire. On ne voit pas qu'il ait su donner à son activité aucun mobile élevé, qu'il se soit jamais appliqué à imprimer à son siècle une impulsion quelconque, qu'il ait jamais voulu servir l'Eglise, selon la force de ce mot. Son âme manque d'élan, et il est difficile de lui reconnaître du génie. Au contraire, il y a en lui du savoir-faire personnel, si je puis ainsi parler, afin d'éviter de l'accuser ouvertement d'égoïsme. Quand il fut libéral à l'égard de pauvres étudiants qu'il soutenait volontiers, rien ne montre que ce ne fût par un sentiment étroit de sympathie naturelle. On s'étonne enfin, malgré les nombreux travaux d'Erasme, qu'il ait si peu fait en un siècle où son influence eût pu être si avantageuse, et l'on est bien forcé de reconnaître, ainsi que je le disais en commençant, que le vice de sa naissance et la faiblesse de sa santé, en lui permettant d'avoir beaucoup d'esprit, se sont opposés à ce qu'il fût jamais un homme de caractère. Je voudrais me tromper, mais je crois que la peur a flétri cette existence, au point de ne lui laisser que ce qu'elle ne pouvait absolument lui ravir.

(*A suivre.*) AL. GILLY.

DU SAINT SACRIFICE DE LA MESSE.

Troisième article.

Dominus vobiscum. C'est le salut du prêtre à ses ministres avant d'approcher avec eux de l'autel. Il le fait souvent au peuple dans le cours de la liturgie. Ces paroles se trouvent en deux endroits de l'Ecriture : dans le livre de Ruth, où Booz s'en sert pour saluer ses moissonneurs ; et dans le second livre des Paralipomènes, où le prophète les adresse à Asa, roi de Juda, et à son armée au retour d'une victoire : *Dominus vobiscum quia fuistis cum eo.* Un concile de Prague regarde ce salut comme d'institution apostolique dans l'Eglise. L'auteur du traité de la Hiérarchie, attribué à saint Denis, l'appelle *divinissimam salutationem.* Que peut, en effet, le médiateur entre Dieu et le peuple, lui souhaiter de plus heureux que cette union avec Dieu, qui est le but de sa médiation et de son sacerdoce ? En lui adressant ces paroles, il étend les bras, et les rejoint aussitôt : geste qui exprime la tendresse du pasteur, qui embrasse, pour ainsi dire, son troupeau réuni en Dieu. Ordinairement il se tourne vers lui en lui faisant ce salut, excepté au commencement de la Préface, parce qu'en ce moment il donne aux saints mystères une attention que rien ne doit interrompre. Ici il ne se tourne pas non plus, parce que ce salut n'est point adressé au peuple, mais aux seuls ministres de l'autel. Ils lui répondent : *Et cum spiritu tuo.* S. Paul fait le même souhait à Timothée à la fin de sa seconde Epître : *D. N. J. C. cum spiritu tuo ;* il le fait aussi aux Galates et aux Thessaloniciens. Le Seigneur est avec notre esprit, lorsqu'il en règle les pensées, les mouvements, les vues, les desseins. Lorsque le peuple fait ce souhait au prêtre, c'est comme

s'il lui disait : Vous allez traiter avec Dieu de notre réconciliation et de notre alliance avec lui. Puisse son esprit vous inspirer des pensées dignes d'un ministère aussi important et aussi sublime, vous remplir de ses vues et de ses desseins, de sorte que vous soyez un vrai représentant du Pontife éternel dont vous exercez le sacerdoce ! Le prêtre, en saluant le peuple, lui souhaite de recevoir l'effet de la promesse du Sauveur : *Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Le peuple, en répondant à son salut, lui souhaite à son tour le don promis en particulier aux ministres de l'Evangile : *Spiritus meus erit in medio vestrum;* parce que leur bouche, soit dans la prière publique, soit dans l'explication des oracles divins, est l'organe du S. Esprit : *Deo exhortante per nos.*

Oremus. C'est une invitation à s'unir pour la prière. Le prêtre ne manque jamais de l'adresser au peuple ; il l'adresse ici à ses ministres en particulier, pour leur rappeler la nécessité de cette union afin d'être exaucé : *Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint fiet illis.*

Aufer a nobis. En montant à l'autel, le prêtre prie en secret, et demande, pour lui et pour ses ministres, la rémission des péchés, et la pureté d'âme nécessaire pour approcher dignement de l'autel, dont le Saint des saints, cette partie de l'ancien tabernacle, où le grand-prêtre n'entrait qu'une fois l'an, était la figure.

Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum quorum reliquiæ hic sunt. En arrivant à l'autel, il réitère la même prière pour lui en particulier, parce que sa pureté doit être plus grande encore que celle des autres ; et pour obtenir l'effet de sa demande, il implore l'intercession des saints, surtout de ceux dont les reliques sont placées dans l'autel.

Dès les premiers temps de l'Eglise, les chrétiens enterrèrent les corps des martyrs dans les lieux de leurs assemblées, ou élevèrent des autels sur leurs tombeaux ; et cela pour plusieurs raisons bien analogues à leurs idées religieuses toutes grandes et toutes sublimes. Ils honoraient par ce moyen ces hommes dont la foi et le courage sont si dignes de louanges ; ils marquaient leur union avec Jésus-Christ immolé ; ils représentaient sur la terre ce que S. Jean avait vu dans le ciel : *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei... Dictum est illis ut requiescerent*

adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum et fratres eorum qui interficiendi sunt sicut et illi. Ils ne les plaçaient pas sur l'autel, comme on a fait quelquefois depuis avec plus de piété que de lumière, parce qu'on ne leur offre point le sacrifice ; mais sous l'autel, parce que tout ce qu'ils ont de mérite et de gloire découle de la Victime qui y est immolée, et qu'ils ne sont vénérables qu'autant qu'ils ont sacrifié leur vie pour elle et en union avec elle : *Sub altari triumphales victimas collocamus, ac de ipsis altare sanctum Domino erigimus*, dit S. Ambroise.

L'honneur des saints n'était pas le seul motif de cette pratique : elle avait encore pour fin de donner une sainte émulation aux fidèles. La vue du monument qui renfermait les cendres des martyrs était un témoignage perpétuel rendu à la divinité de la religion : ce témoignage passait d'âge en âge, et devait faire autant d'impression, après le cours de plusieurs siècles, qu'au temps même où il avait été rendu devant les tyrans et au milieu des tortures : aussi appelait-on ces autels et les temples même où ils étaient élevés *Martyrium*, en grec, et *Memoria* ou *testimonium* en latin. Ce témoignage était surtout frappant lorsqu'au jour même de la passion du martyr, au milieu d'un concours nombreux de fidèles, on tirait le voile qui cachait leurs précieux restes, pendant que les lecteurs lisaient les actes authentiques de leur confession et de leurs souffrances : alors le martyr semblait lui-même élever la voix du fond de son sépulcre : *Defunctus adhuc loquitur*, et dire à tous les assistants avec S. Paul : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi ; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ... non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus.* Enfants des saints ne dégénérez pas du courage de vos pères ; ne trahissez point la foi qu'ils ont scellée de leur sang. Si on ne demande plus votre vie en haine de la religion, vous n'êtes pas moins obligés de lui sacrifier vos passions : osez être chrétiens au milieu d'un monde corrompu, comme nous avons eu la force de l'être au milieu d'un monde persécuteur ; des combats moins difficiles vous mériteront les mêmes couronnes.

Animés par cette vue, les fidèles se sentaient plus disposés à unir l'oblation de tout eux-mêmes à celle d'un Dieu mort pour eux : *Ex quo salus mortalium fluxit sacer Dei cruor, homo redemptus æmulum Deo litavit sanguinem.* Comme on

n'avait pas partout les tombeaux des martyrs, on transféra une partie de leurs ossements pour les placer sous les autels des lieux qui en étaient privés; et la coutume s'introduisit de ne point consacrer d'autel sans y insérer quelque parcelle de ces précieuses dépouilles.

En les honorant, le prêtre demande de participer à l'indulgence que l'Eglise avait coutume d'accorder aux pécheurs en considération des prières des martyrs, persuadé que la communion des saints étend à tous les membres les mérites de l'un d'eux, comme on le voit dans S. Cyprien.

Baiser de l'autel. A la fin de cette prière, le prêtre baise l'autel en signe de respect, d'amour et d'union avec Jésus-Christ, dont il est la figure; on peut même ajouter en signe d'adoration : car l'adoration se marquait souvent par le baiser, selon l'étymologie de ce mot : *Adorare, id est ad os admovere... Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*. Le même rite se renouvelle souvent pendant la messe.

Introït.

Le prêtre se retire au coin de l'Epitre pour y lire l'*Introït*, qui n'est plus que l'antienne et le premier verset d'un psaume qu'on chantait tout entier pendant que le peuple s'assemblait. Il fait cette lecture du côté de l'Epitre, parce que, depuis que l'usage de demeurer à l'autel pendant tout le temps de la messe est devenu commun, on s'est accoutumé à faire de ce côté les prières et les lectures qui se faisaient autrefois hors de l'autel. Aux messes privées, les prêtres ont aussi pris l'usage de lire eux-mêmes ce qui était chanté par le chœur, ou lu par les lecteurs aux messes solennelles. Cet usage une fois reçu dans les messes privées a passé aux messes solennelles, où le prêtre fait aujourd'hui les mêmes lectures en particulier. Les Evêques les font comme les autres, quoiqu'ils se tiennent assis dans leur chaire selon l'ancienne coutume.

Kyrie eleison.

C'est une espèce de cri public pour implorer la miséricorde de Dieu, très-souvent répété dans les anciennes liturgies, non-seulement au commencement, mais encore pen-

dant l'action du sacrifice. Il était même en usage chez les payens, surtout dans les calamités publiques ; et ce qui mérite d'être remarqué, c'est que, malgré l'erreur qui leur faisait adorer une multitude de dieux, ils n'adressaient néanmoins cette supplication qu'à un seul ; témoignage, dit Tertullien, d'une âme naturellement chrétienne. Sans doute cette formule, usitée chez tant de peuples différents, avait une origine plus ancienne que l'idolâtrie On trouve chez ces peuples jusqu'à l'usage de répéter trois fois ce cri, soit que ce fût pour marquer l'ardeur de leur prière, soit que ce fût aussi une pratique des premiers hommes qui eû rapport à la connaissance du mystère de la Trinité : car il est certain que, dans leurs sacrifices, il y avait bien des rites répétés trois fois, et qu'ils regardaient ce nombre comme sacré. Les chrétiens ont ajouté à l'invocation du Seigneur l'invocation particulière du nom de Jésus-Christ : *Christe eleison.* Aujourd'hui on répète neuf fois cette prière, l'adressant trois fois au Père, trois fois au Fils et trois fois au Saint-Esprit.

Gloria in excelsis.

Aux jours de fêtes et dans tout le temps pascal. Cette hymne ne se trouve point dans les anciennes liturgies. On ne peut guère fixer le temps où on a commencé de l'y insérer ; mais il paraît qu'elle était reçue des chrétiens avant qu'on la chantât communément à la messe. Elle est entièrement dans le goût des premiers siècles, et on sait, par le témoignage même de Pline le Jeune, que dès les temps de persécution, les chrétiens chantaient dans leurs assemblées des hymnes à la gloire du Christ, l'adorant comme leur Dieu.

On l'appelle *hymnus angelicus* à cause des premières paroles, qui sont celles que les anges chantèrent à la naissance du Sauveur : elles expriment parfaitement la fin du sacrifice de Jésus-Christ, qui est de rendre à Dieu une gloire digne de lui, et de procurer la paix, la réconciliation et l'union des hommes avec Dieu. Le reste de l'hymne exprime les devoirs de religion, la louange, l'adoration, l'action de grâces que les fidèles rendent à Dieu, le Père céleste et tout-puissant, à Jésus-Christ son Fils unique, et au Saint-Esprit ; mais elle s'étend davantage sur Jésus-

Christ, qu'elle considère comme la Victime de Dieu, Dieu lui même : *Domine Deus*, *agnus Dei*, *Filius Patris*. C'est à lui qu'on demande miséricorde, parce que c'est lui qui a voulu porter le poids de nos péchés : *Qui tollis peccata mundi miserere nobis*. C'est lui qu'on conjure de recevoir nos supplications pour les offrir avec lui à Dieu, et leur donner ce mérite qui est toujours exaucé : *Suscipe deprecationem nostram*. On le conjure de jeter sur nous un regard de compassion du haut du trône où il est assis à la droite du Père pour y être notre médiateur. On confesse dans un sentiment d'adoration qu'il est le *seul Saint* et l'auteur de notre sainteté ; notre *seul Seigneur*, qui a sur nous toute sorte de droits, puisque nous ne sommes plus à nous-mêmes, mais à lui, qui nous a acquis au prix de son sang ; le seul *Très-Haut*, que Dieu a élevé au-dessus des Principautés et des Puissances, le donnant pour chef à toute l'Eglise.

Au commencement de cette prière, le prêtre élève les yeux et les mains au ciel, geste qui marque l'ardeur de la prière et de l'adoration. Tous les fidèles étaient ordinairement dans cette posture pendant tout le temps du sacrifice, et même des autres prières publiques : *Volo viros orare in omni loco, semper levantes puras manus*. Jésus-Christ lui-même nous en a donné l'exemple. Tous les anciens témoignent que cette pratique était commune de leur temps. On n'approuvait pas cependant une élévation des mains qui aurait marqué trop d'affectation : *manibus non sublime sed temperanter elatis*, dit Tertullien. Aujourd'hui le prêtre est le seul qui prie de cette manière dans certaines parties du sacrifice. A la fin du *Gloria in excelsis*, il fait sur lui le signe de la croix, selon l'usage des chrétiens, qui l'employaient dans toutes leurs actions, et surtout au commencement et à la fin de leurs prières : *in ingressu*, etc., *semper signo crucis frontes nostras terimus*. (Tertullien.)

Toute cette partie de la messe se faisait autrefois sans que le prêtre qui devait l'offrir y prît part avec le peuple. Sa fonction publique ne commençait qu'au salut qui suit aujourd'hui le *Gloria in excelsis* : ce qui précède était la préparation particulière du prêtre ou du peuple, qui a été réunie et confondue par les changements occasionnés par les messes privées, ou même par les messes solennelles des petits endroits, où un seul prêtre présidait l'assemblée.

Voici quel était anciennement l'ordre de ce commence-

ment de la liturgie dans les grandes villes. Quoiqu'il y eût un grand nombre de prêtres et d'églises, on ne formait qu'une assemblée de fidèles pour le sacrifice. L'Evêque y présidait et faisait l'oblation, assisté des prêtres, des diacres et de tout le reste du clergé, dont chaque membre exerçait les fonctions de son ordre. On s'assemblait dans la principale église, où était la chaire épiscopale, et on y faisait sur le peuple l'aspersion de l'eau bénite, pour lui rappeler la pureté avec laquelle on doit paraître devant Dieu et la nécessité de se purifier des moindres souillures avant de participer au sacrifice. Cette purification n'était pas particulière à l'Eglise chrétienne ; elle en avait reçu la pratique de la synagogue. On la trouve aussi chez les payens : avant leurs sacrifices, ils faisaient l'aspersion de l'eau lustrale, et lui attribuaient la vertu d'effacer les crimes, comme il paraît par ce vers d'Ovide : *O faciles nimium qui tristia crimina cædis, fluminea tolli posse putatis aqua!* Il faut que dès l'origine des sociétés religieuses, on eût adopté ce rite comme propre à rappeler à l'homme l'obligation de se purifier de ses péchés avant d'entrer en commerce avec Dieu.

Dans l'Eglise chrétienne ce rite rappelle aux fidèles l'obligation de porter au festin nuptial de J.-C. la robe qu'ils ont lavée dans son sang au baptême. En faisant l'aspersion, on chante ces paroles du prophète : *Asperges me*, etc., par lesquelles il demandait dans l'esprit de la foi d'être lavé dans le sang de l'alliance de Jésus-Christ, dont l'aspersion du sang de la victime immolée pour le péché, était la figure. C'est dans le même esprit qu'on plaçait à l'entrée des temples, des fontaines où on se lavait les mains avant la prière. Nos bénitiers leur ont succédé.

On ne célébrait pas toujours le sacrifice dans l'église principale, mais on transportait tour à tour l'assemblée dans les autres églises bâties sur les tombeaux des martyrs, afin que la vue de leurs reliques animât la foi et le courage des fidèles. L'église où l'on allait s'appelait l'église de la station. On voit encore dans le Missel romain les églises désignées pour la station des principales fêtes et des jours de jeûne : *Statio ad sanctum Petrum ; statio ad sanctum Laurentium.* On se rendait dans cette église en marchant avec ordre et en chantant des psaumes, ou plus souvent, le *Kyrie eleison,* auquel on mêlait l'invocation de la Ste Vierge

et des saints, des supplications et des demandes. De là l'origine des litanies et des processions, dont on a conservé des vestiges dans les cathédrales et dans les paroisses. Ce rit ne pouvait guère avoir lieu dans les campagnes ; mais on trouve des conciles qui prescrivent au peuple de venir à l'église le dimanche, en faisant des prières et en chantant à haute voix *Kyrie eleison*. Depuis on a fait la station à une croix. Pendant qu'on entrait dans l'église, et que les portiers assignaient à chacun sa place, on chantait un psaume, entremêlé d'antiennes à chaque verset comme d'un refrain : c'est ce qu'on appelle l'*Introït*, qui était très-long. L'Evêque et les prêtres se retiraient cependant dans le lieu qu'on appelait *sacrarium*, *secretarium* ou *diaconium*, etc., et que nous nommons *sacristie*. Là ils changeaient d'habits et en prenaient de plus propres pour le sacrifice, quoique de la même forme que les habits ordinaires ; et se préparaient par la prière et la confession de leurs péchés à la grande action qu'ils allaient faire. C'est là que se récitait le psaume *Judica me*, le *Confiteor* ; encore aujourd'hui, dans certaines églises, on le fait dans la sacristie, et partout le peuple, occupé au chant de l'*Introït*, n'y prend aucune part. C'est la préparation particulière du prêtre et de ses assistants, qui est devenue publique aux messes basses. A la fin de l'*Introït*, après le *Gloria Patri*, l'Evêque et le clergé entraient et s'avançaient vers l'autel, devant lequel ils demeuraient quelque temps debout et inclinés en esprit d'adoration, ou prosternés les jours de jeûne, comme il se pratique encore le Vendredi Saint. Pendant cette entrée et cette prière, qui était accompagnée aux jours solennels de l'oblation de l'encens, tout le peuple chantait *Kyrie eleison*, et ensuite l'hymne des anges, lorsque la coutume en fut introduite.

Après avoir adoré en silence, l'Évêque approchait de l'autel, le baisait et allait aussitôt se placer sur sa chaire, d'où il saluait le peuple par ces paroles : *Pax vobis*, auxquelles on répondait : *Et cum spiritu tuo*. Il suivait en cela le précepte de Jésus-Christ : *Intrantes domum, primum dicite, pax vobis ;* il l'imita lui même lorsqu'il se servit de cette formule en se présentant à ses disciples après sa résurrection. C'était là proprement le commencement de la messe : *Communis omnium domus est Ecclesia*, dit S. Jean Chrysostôme, *in quam vobis prius ingressis, nos intramus discipulorum formam retinentes ; ideoque communiter omnibus, statim atque*

ingressi fuerimus, ut illis datam legem sequamur, pacem offerimus. Les Evêques seuls employaient cette forme de salut, comme étant les successeurs des Apôtres, auxquels Jésus-Christ l'a ordonnée, et les premiers représentants de ce Souverain-Pontife. Les prêtres se servent de la formule ordinaire *Dominus vobiscum.*

2° *Prière publique.* La douleur, la confession des péchés, l'invocation de la miséricorde divine, ont disposé le prêtre et le peuple à la prière : c'est la première action qui va occuper l'assemblée sainte. Le prêtre y invite les fidèles : *Oremus.* Alors autrefois tous priaient quelque temps, debout ordinairement, et à genoux les jours de jeûne, en silence, les mains étendues et les yeux levés vers le ciel. A la fin le prêtre élevait la voix, et réunissant les vœux publics, il prononçait la formule, appelée à cause de cela *collecte*, qu'il adressait à Dieu le Pere, au nom de Jésus-Christ son Fils, et dans l'unité du Saint-Esprit. Le peuple y donnait son approbation, en disant *Amen.* Ces voix réunies par la charité, dit S. Jérôme, sont comme un tonnerre spirituel qui retentit jusqu'au trône de Dieu : *Coimus in cœlum*, dit Tertullien, *et quasi manu facta vim Deo inferimus. Hæc vis ipsi grata est.* Aujourd'hui on ajoute souvent plusieurs collectes, soit pour faire mémoire des saints, soit pour les différents besoins de l'Eglise. Ces prières n'ont point de rapport direct au sacrifice; mais en appliquant l'esprit et le cœur, elles le disposent à cette grande action.

3° La lecture et l'explication des livres saints a le même effet. Avant d'instituer l'Eucharistie, Notre-Seigneur fit à ses apôtres ce discours plein du feu de la charité que nous lisons dans S. Jean. Avant de faire la fraction du pain, à la table des disciples d'Emmaüs, il leur expliqua les Ecritures, de manière qu'ils éprouvèrent une ardeur divine dans leur cœur : *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via et aperiret nobis Scripturas?*

A son exemple, les apôtres ont toujours fait précéder l'oblation du sacrifice par la lecture des livres saints et par la prédication des vérités évangéliques. Ces instructions, d'ailleurs si nécessaires pour la conservation de la religion, servent de dispositions au sacrifice : ce sont les conditions de l'alliance qu'on met sous les yeux du peuple, avant qu'il approche de l'autel pour la consommer avec Dieu : *Lecto libro, Moyses aspersit omnem populum, dicens : Hic est sanguis*

fœderis quod pepigit vobiscum Deus. La parole de Dieu est le glaive spirituel qui détruit le péché dans l'homme et qui sépare son âme des affections de la chair : *Gladius est verbum Dei pertingens usque ad divisionem animæ et spiritus*, etc. Le ministre du sacrifice doit se servir de ce glaive pour immoler à Dieu les victimes qu'il lui présente avec Jésus-Christ ; c'est le moyen d'exciter la foi, la confiance, l'amour, la componction, enfin tous les sentiments nécessaires pour s'unir au sacrifice de Jésus-Christ.

Ces saintes lectures ont encore été instituées pour perpétuer d'âge en âge la publication de la loi divine et la prédication de ses premiers ministres. En les écoutant, les fidèles ont encore l'avantage d'entendre S. Paul, S. Pierre, S. Jean leur annoncer ce qu'ils ont vu ou appris de Jésus-Christ. Leurs écrits sont la règle immuable des instructions des Pasteurs, qui ne doivent avoir pour but que d'en développer le sens, et d'en faire goûter, aimer et pratiquer la doctrine. Aucun ne peut s'en écarter sans se voir condamner par le livre même dont il est l'interprète. Cette lecture assidue assure encore l'authenticité de ces livres. En effet, comment faire des changements à des écrits lus tous les jours en une infinité de lieux, par des peuples de différentes nations, de sectes même souvent opposées ? Comment en supposer de nouveaux, et les faire recevoir par ceux dont les pères n'en avaient jamais entendu parler ?

Dans l'antiquité, ces lectures étaient plus longues que de nos jours. On lisait de suite tous les livres de l'Ecriture, et l'on ne commençait l'un qu'après avoir fini la lecture de l'autre. Les jours de jeûne les lectures étaient ordinairement tirées de l'Ancien Testament, et les jours de dimanche des écrits des Apôtres, ce qui a fait donner à la lecture le nom d'*Epître*. Les lecteurs la faisaient sur une tribune élevée, et l'Evêque l'écoutait comme les autres, assis, sans la lire en particulier.

Graduel. Après la lecture on chantait quelques versets des psaumes qui exprimaient de saintes affections, analogues avec ce qui avait été lu. Les jours de jeûne ou de vigile, où les lectures étaient multipliées, on les interrompait souvent par cette espèce de chant et par des prières, pour renouveler l'attention des auditeurs et leur donner le temps de méditer sur ce qu'ils avaient entendu. On en voit des vestiges dans les messes des quatre-temps et des vigiles de Pâques et de la Pentecôte.

On chantait souvent le cantique des trois jeunes gens qui furent jetés dans la fournaise de Babylone, afin que l'exemple de leur attachement à la loi de Dieu, et celui de la protection divine sur ceux qui s'exposent à tout pour sa religion, inspirât aux fidèles les mêmes sentiments. On n'en trouve plus qu'une partie dans nos missels au samedi des quatre-temps. On ajoutait à ces versets le chant de l'*Alleluia*; interjection hébraïque qui exprime l'affection d'une personne qui trouve sa joie à louer Dieu et qui invite les autres à faire de même. Tobie avait annoncé que ce chant serait fréquent dans l'Eglise. S. Jean dans l'Apocalypse représente la multitude des saints comme le faisant retentir dans le ciel : *Audivi quasi vocem turbarum multarum dicentium* ALLELUIA*; salus et gloria et virtus Deo nostro est, quia vera et justa judicia sunt ejus.* C'est dans le même sens que l'Eglise de la terre, admirant la vérité et la justice des oracles divins, se livre à des transports de joie et de louange. Ce chant était si commun parmi les chrétiens, que S. Jérôme témoigne que, de son temps, les laboureurs se délassaient de leurs fatigues en en faisant retentir les campagnes, et qu'on instruisait les petits enfants à délier leur langue par ce divin cantique. On le supprime aux jours de pénitence, et on y substitue un psaume ou quelques versets qu'on appelle *Trait.* A quelques grandes fêtes on ajoute une espèce d'hymne en rimes qu'on appelle Prose ; mais cet usage n'est pas ancien.

Tout ce qui se chante entre l'Epitre et l'Evangile s'appelle *Graduel*, parce qu'on le chantait pendant que le diacre s'avançait et montait les degrés de l'ambon pour y lire l'Evangile.

Evangile.

La lecture de l'Evangile s'est toujours faite avec un appareil propre à inspirer le plus profond respect pour les oracles divins qu'il renferme. Ce livre saint est placé sur l'autel pour y marquer la présence de Jésus-Christ au milieu de l'assemblée. C'est là que le diacre va le prendre, après avoir prié Dieu de purifier son cœur et ses lèvres comme celles du prophète Isaïe, afin d'être digne de l'annoncer au peuple. Il demande ensuite la bénédiction ou plutôt la mission à l'Evêque ou au prêtre, et va au lieu destiné pour en faire la lecture, précédé de l'encens et des

acolytes qui portent des cierges allumés. S. Jérôme marque que c'était déjà l'usage de son temps, pour faire voir que l'Evangile avait répandu dans le monde la lumière et la bonne odeur de Jésus-Christ; et encore en signe de joie et de respect. C'est ainsi qu'on portait des flambeaux devant les consuls et les magistrats chargés de publier les lois civiles.

Avant de commencer la lecture, il salue le peuple comme le prêtre a coutume de faire; il annonce la suite du livre qu'il va lire, et aussitôt un cri de joie et de reconnaissance s'élève dans l'assemblée : *Gloria tibi Domine.* Tous se tiennent debout, marquant par cette posture leur respect, leur soumission, et la confession qu'ils sont prêts à faire hautement des vérités saintes. Tous font le signe de la croix sur le front, pour témoigner qu'ils ne rougissent pas de l'Evangile de Dieu et qu'ils se font gloire d'en être les disciples : *Non erubesco Evangelium* ; *sur leur bouche*, pour témoigner qu'ils sont prêts à professer les vérités évangéliques devant les tyrans mêmes; sur *le cœur* enfin, pour témoigner qu'ils les aiment et que cette loi sainte est gravée dans leur cœur : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem ;* ou bien encore, ils font ce signe en esprit de prière, pour demander à Dieu que leurs pensées, leurs paroles et leurs affections soient toujours conformes aux règles de l'Evangile. Après la lecture, on porte le livre à baiser au prêtre en signe de respect et d'amour. Dans quelques églises, on le présente aussi à baiser à tout le clergé et aux personnes les plus distinguées, en disant : *Hæc sunt verba sancta ;* on répond : *Credo et confiteor.* Dans d'autres cette lecture est accompagnée du son des cloches; on encense continuellement le livre en signe d'adoration de la parole de Dieu : *Sancta et adoranda sunt verba Scripturarum.* Lorsque le diacre porte le livre élevé, tous fléchissent le genou sur son passage : les Archevêques quittent leur *pallium*, pour marquer qu'ils sont brebis comme les autres, lorsque le Prince des Pasteurs fait entendre sa voix. En baisant le livre le prêtre dit : *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta.* Puisse cette lecture, en nous reprochant nos prévarications, nous inspirer une componction salutaire qui nous obtienne la rémission de nos péchés !

C'est ici le lieu de l'instruction : *Leguntur commentaria apostolorum, quæ Evangelia vocantur*, dit S. Justin, *et is qui*

præest statim alloquitur populum, hortans ad imitationem plurimarum rerum quæ lecta sunt. On l'appelait *homélie* chez les Grecs, et *sermo* chez les Latins : c'est-à-dire discours familier, tel qu'un père en tient à ses enfants. L'Evêque la faisait de son trône, ou sur les dégrés du presbytère, S. Jean Chrysostôme est le premier pour qui on ait élevé une tribune au milieu de l'Eglise à Antioche, à cause de la multitude du peuple, et de la faiblesse de sa voix. Après l'instruction, on congédiait les catéchumènes, les pénitents et les infidèles, s'il s'en trouvait dans l'église : car la porte en était ouverte à tous pendant les lectures et la prédication. Les fidèles qui devaient participer au sacrifice demeuraient seuls dans l'église, dont les portes étaient fermées et gardées par les portiers. Alors tous faisaient leur profession de foi en récitant le Symbole de Nicée et de Constantinople ; mais cet usage commença fort tard dans l'Église romaine. Les autres églises l'avaient introduit pour s'assurer qu'aucun hérétique n'était dans l'assemblée : l'Église romaine, pure de toute hérésie, n'avait pas besoin de cette précaution. C'est ce que le Pape Adrien écrivait à Charlemagne après l'an 800.

Seconde partie, le sacrifice.

On y distingue trois parties : l'offrande, l'action du sacrifice, et la communion.

1° *Offrande.* Après le renvoi des indignes, le diacre criait : Quelqu'un est-il ici avec dissimulation, ou la haine dans le cœur ? Et il exhortait les fidèles à se donner le saint baiser en signe de paix et d'union, selon le précepte du Seigneur : *Cum stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis adversus aliquem ;* et cet autre : *Si offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo.* On ne négligeait rien pour établir parmi les fidèles cette union que le Seigneur préfère au sacrifice, et sans laquelle il n'est pas possible qu'on l'offre dignement, parce que les chrétiens ne peuvent faire une même chose avec leur victime, s'ils ne sont une même chose entre eux, et qu'ils ne sauraient s'élever jusqu'à la ressemblance avec Dieu, qui est le fruit du sacrifice, s'ils n'imitaient pas les perfections de ce Père céleste, et s'ils

n'étaient pas ses enfants par la charité. Aussi l'Eucharistie est-elle appelée par les saints : *Vinculum charitatis, sacramentum unitatis.* Il nous reste aujourd'hui un vestige de ce baiser de paix, lorsque le prêtre présente à ceux qui viennent à l'offrande la patène ou l'image de Jésus-Christ qu'on appelle l'*instrument de la paix*, en disant à chacun : *Pax tecum. Hæc mensa non admittit nisi pacificos*, dit S. Jean Chrysostôme.

Après s'être ainsi assuré que tous les assistants étaient disposés, le prêtre leur réitérait le salut ordinaire : *Dominus vobiscum*, et les invitait à offrir d'abord leurs vœux et leurs prières à Dieu : *Oremus.* Cette invitation, qui n'est suivie aujourd'hui d'aucune prière publique, l'était autrefois de longues oraisons, dans la forme qu'on a retenue le vendredi saint. On priait pour toute l'Église, pour les évêques et tout le clergé ; pour les vierges, les veuves, les malades, les affligés, les voyageurs ; pour les empereurs et les rois, même payens : enfin, pour les ennemis et les persécuteurs des fidèles. Dans certaines églises, c'était par cette prière pour les ennemis qu'on commençait, afin de toucher plus efficacement le cœur de Dieu, qui a promis miséricorde à ceux qui font miséricorde. On a substitué à ces prières celles qui se font au prône.

Lorsqu'elles étaient finies, on chantait un psaume dont il ne nous reste plus que l'antienne que nous appelons *offertoire.* Ce chant durait tout le temps que le peuple venait à l'offrande, et ce temps était fort long, parce que personne ne s'en exemptait, tous s'empressant de donner cette marque de leur adhésion au sacrifice : *Vel minimi munusculi oblatione, agnoscite supremum Dei in vos dominium, et gratum animum testificamini.* Ils mettaient entre les mains du prêtre le pain et le vin qui devaient servir au sacrifice, et l'offraient ainsi à Dieu, comme les anciens présentaient leurs victimes à l'autel. Les diacres plaçaient sur l'autel ce qui devait être consacré. On en gardait une partie pour être distribuée après la messe à ceux qui ne communiaient pas, ou pour être portée aux absents en signe d'union, afin de les consoler de ce qu'ils ne participaient point à l'Eucharistie. C'est ce qu'on appelait *Eulogies*, et ce que nous appelons pain bénit. On s'en faisait des présents, que l'on s'envoyait quelquefois de fort loin. S. Germain d'Auxerre en envoya à l'Impératrice. A l'offrande du pain et du vin, on en joignait

d'autres en cierges et même en argent, que les diacres mettaient à part pour être employées par l'évêque à la subsistance du clergé, des pauvres, des veuves, des orphelins : *Ipse enim omnium indigentium curator est,* dit S. Justin.

Suscipe, etc. Lorsque les dons étaient placés sur l'autel, l'évêque y montait avec les prêtres qui offraient tous ensemble avec lui. Jusque-là ils étaient restés dans le cercle de l'abside derrière l'autel. Ils prenaient entre leurs mains les oblations et les présentaient à Dieu au nom de tous les fidèles ; ils les séparaient ainsi des choses profanes et les consacraient au Seigneur : c'est ce qu'on appelle la *sanctification des dons* ou de la victime.

En tenant le pain élevé vers le ciel, le prêtre y lève aussi les yeux, et les baisse aussitôt par humilité; la prière qu'il fait marque que ce n'est pas précisément cette chose matérielle qu'il présente au Seigneur pour ses péchés et pour le salut de tous les chrétiens vivants et morts, mais plutôt ce que ce pain doit devenir : l'hostie sans tache, *immaculatam hostiam*, Jésus-Christ, la victime dans laquelle tous les fidèles sont purs et consacrés à Dieu. Avant de poser le pain sur l'autel, il forme avec lui le signe de la croix, pour rappeler la mémoire de l'oblation sanglante de Jésus-Christ. Il est à remarquer que, dans l'ancienne loi, le prêtre élevait de même la victime devant le Seigneur, et qu'il la portait vers les quatre parties du monde, ce qui formait un vrai signe de croix.

Deus qui humanæ, etc. On bénit par le signe de la croix l'eau qu'on va mettre dans le calice, quoiqu'on ne bénisse par le vin, parce que l'eau est la figure du peuple fidèle, qui a besoin d'être sanctifié par Jésus-Christ pour être victime avec lui. La prière qui accompagne ce mélange en marque le mystère ; le prêtre demande à Dieu, dont l'opération est encore plus admirable dans la réformation de l'homme que dans sa création, de nous rendre participants de la divinité de Jésus-Christ, qui a daigné se faire participant de notre humanité. Que ce mélange de l'eau avec le vin soit le symbole de l'union des fidèles avec Jésus-Christ, ce n'est point une mysticité des modernes : c'est ce que les saints Pères ont constamment enseigné, entre autres S. Cyprien, dont on a une lettre assez longue à ce sujet.

Offerimus. Le prêtre ne fait pas l'offrande du calice au singulier comme celle du pain, dans laquelle il dit : *Offero*

tibi, mais au pluriel, parce que le diacre la fait avec lui au nom de tout le peuple, dont l'union à la victime vient d'être marquée par l'union de l'eau avec le vin. Dans cette offrande, on présente à Dieu, non ce que le calice est actuellement, mais ce qu'il doit devenir : aussi on l'appelle le calice de l'auteur du salut : *Calicem salutaris ;* on demande qu'il soit reçu en odeur de suavité, devant la majesté divine, pour notre salut et celui de tout le monde. Ces derniers mots font voir dans quel sens on demande à Dieu de le recevoir : ce n'est pas en tant que c'est le calice de Jésus-Christ, qui n'a pas besoin de nos prières pour être toujours agréable à Dieu, mais en tant qu'il renferme aussi notre propre oblation, qui pourrait être rejetée de Dieu à cause de notre indignité.

In spiritu, etc. C'est dans la même vue que le prêtre incliné adresse à Dieu la prière de Daniel : *In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine ; et sic fiat sacrificium nostrum ut placeat tibi.* Il est clair que ce sacrifice est celui de nous-mêmes, qui ne peut plaire à Dieu qu'autant que l'humiliation de notre esprit et la contrition de notre cœur détruisent et immolent à sa gloire tout ce qui peut lui déplaire en nous.

Veni, sanctificator, etc. La grâce, le feu du S. Esprit est nécessaire pour nous sanctifier, et nous rendre des victimes dignes de Dieu. Ce n'est que par l'opération puissante de la divinité que les dons mêmes peuvent devenir le corps et le sang de Jésus-Christ, en qui et par qui nous sommes sanctifiés. Le prêtre, élevant les mains et les yeux au ciel, invoque donc cet Esprit, auteur de toute sanctification, et le conjure de bénir le sacrifice préparé à la gloire de son nom.

Dans les messes solennelles, on fait ici l'oblation de l'encens, signe d'adoration et de prière, usité dans les anciens sacrifices, et adopté dans l'Eglise chrétienne dès les premiers siècles, puisqu'il en est fait mention dans les Constitutions apostoliques. S. Jean dans l'Apocalypse représente un ange avec un encensoir d'or, debout près de l'autel du ciel : *Stetit angelus ante altare, habens thuribulum aureum ; et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare... Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.* Le prêtre réunit de même les vœux des saints de la terre et les offre à Dieu

sur l'autel, avec la victime sainte ; il encense les dons qui doivent devenir cette victime sainte, les reliques des saints qui lui sont unis dans la gloire. L'encens est aussi présenté au clergé, au peuple même ; parce que tous doivent être unis, consommés et pour ainsi dire divinisés en elle.

Lavabo. Après cette cérémonie, le prêtre se lave les mains ; mais en les nettoyant des souillures qu'elles peuvent avoir contractées par l'attouchement des offrandes et de l'encensoir, il est plus occupé de la pureté intérieure de l'âme, que de la propreté extérieure du corps. Il récite une partie d'un psaume qui exprime parfaitement ce sentiment : *Lavabo inter innocentes manus meas.* Que cette purification ne soit pas comme celle des hypocrites, dont les mains sont pures, mais dont le cœur est souillé; qu'elle soit plutôt telle que celle des innocents, qui ont le cœur encore plus pur que les mains : *Circumdabo altare tuum, Domine; ut audiam vocem laudis et enarrem universa mirabilia tua.* Je vais, uni à la foule des fidèles et des anges mêmes, qui environnent votre autel, entendre, pour ainsi dire, la louange parfaite que vous donne la victime sainte, le prêtre éternel, et raconter moi-même toutes les merveilles de votre puissance et de votre miséricorde, et vous en louer en lui, par lui et avec lui : *Dilexi decorem domus tuæ.* Mon cœur même va devenir l'habitation, le sanctuaire de mon Dieu. O Seigneur ! pourrais-je n'être pas jaloux de vous y préparer une demeure pure, ornée, digne de vous ! *Domus Dei sumus nos.* Oui, c'est dans toute la sincérité de mon âme que je vais paraître devant votre face ; ne me rejetez pas, ô mon Dieu; ne me traitez pas comme ces impies et ces hommes de sang, dont les mains sont souillées par l'injustice, et qui regardent peut-être les offrandes qu'on porte à votre autel comme un moyen d'assouvir leur avarice : *Ne perdas cum impiis animam meam, in quorum manibus iniquitates sunt; dextera eorum repleta est muneribus.* Je n'ai point ce crime à me reprocher ; mais de combien d'autres fautes ne suis-je pas coupable ? Daignez me les pardonner ; daignez m'appliquer le fruit de la rédemption de Jésus-Christ, et me faire miséricorde : *Ego autem in innocentia mea ingressus sum; redime me et miserere mei.* Je suis déterminé à ne jamais m'écarter de la voie de vos commandements ; je suis résolu à ne jamais perdre l'innocence dont vous m'avez revêtu : C'est un don de votre grâce. Je vous témoignerai ma recon-

naissance en vous louant au milieu des assemblées de vos enfants : *Pes meus stetit in directo, in ecclesiis benedicam te, Domine.*

Suscipe sancta Trinitas. Revenu au milieu de l'autel, le prêtre réitère encore l'oblation du sacrifice en son nom, et en celui de tout le peuple ; il dit qu'il est offert en mémoire de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, parce que c'est par ces trois mystères qu'il a lui-même consommé son sacrifice. Sa passion a été l'immolation de la victime. Sa résurrection en a été la clarification, ou l'acceptation de la part de Dieu, qui lui a donné alors une universelle vie, et a témoigné que son oblation était agréée, en le ressuscitant, et nous assurant à nous, qui sommes ses membres, le même avantage ; son ascension enfin, a été l'entrée du Pontife avec sa victime dans l'intérieur du sanctuaire, son union, et par conséquent celle de notre nature, avec la divinité. Le prêtre dit encore que le sacrifice est offert en l'honneur de la Bienheureuse Vierge Marie et des saints, non qu'il ait pour fin de leur rendre aucun culte direct, mais parce qu'il sert à l'augmentation de leur gloire extérieure, à cause de la mémoire honorable que l'Eglise fait de leurs vertus en l'offrant. et surtout parce que l'honneur rendu à Jésus-Christ rejaillit sur tous les membres qu'il a associés à sa gloire. Il l'a ainsi voulu : *Pater*, disait-il, *claritatem quam dedisti mihi dedi eis.* Les expressions, dont le prêtre se sert marquent très-bien que le mot d'honneur ne doit pas s'entendre ici d'un culte : *Ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis intercedere dignentur in cœlis quorum memoriam agimus in terris.* Les saints n'ont point de grâce à demander comme nous : que ce sacrifice leur procure donc une augmentation de gloire, comme il nous procure le salut, et qu'ils emploient leur intercession dans le ciel pour ceux qui se rappellent avec joie la mémoire des dons qu'ils ont reçus de la victime qui nous sanctifie tous. Cette prière ne se trouve point dans les anciennes liturgies; les livres les plus anciens où on la lit sont des livres destinés à l'usage des laïques, d'où elle a passé dans le Missel vers le neuvième ou le dixième siècle.

Orate fratres. Tout étant disposé pour le sacrifice, le prêtre, avant de commencer cette grande action, exhorte ses ministres à prier avec lui, pour que son sacrifice et le

leur soient agréables à Dieu : ce qui ne peut s'appliquer à l'oblation de Jésus-Christ, toujours agréée de Dieu ; mais seulement à la nôtre, qui, n'étant pas unie à la sienne, faute de dispositions de notre part, ne serait point acceptée.

Suscipiat, etc. Les ministres répondent au prêtre en exprimant leur vœux pour que le Seigneur reçoive par ses mains le sacrifice dont ils marquent les fins principales : *la gloire de Dieu* et la louange de son saint nom, par une adoration et des actions de grâces dignes de lui, l'utilité particulière des assistants et l'avantage général de tout le corps des membres de Jésus-Christ, pour lesquels ce sacrifice est *expiatoire et impétratoire*.

Cette exhortation n'était autrefois adressée qu'aux prêtres, aux diacres qui environnaient l'autel, et non au peuple, alors encore occupé du chant du psaume de l'offertoire. C'est la raison pour laquelle elle ne se fait pas à voix élevée, même aux messes chantées.

Après cette exhortation, le prêtre fait la prière qu'on appelle *Secrète*, non parce qu'il la fait à voix basse, ce qui ne s'est pas toujours pratiqué, mais parce qu'elle se fait sur les dons séparés pour être consacrés : *super secreta, id est, super segregata*. Le but de cette prière est de demander à Dieu qu'il reçoive favorablement l'oblation de son peuple, et qu'il lui donne les sentiments convenables à la grande action qu'il va faire. Le prêtre la termine à haute voix, afin que le peuple puisse y donner son consentement, en répondant : *Amen*. C'est là proprement le commencement de l'action du sacrifice : on l'appelle *Préface*.

X.

LITURGIE.

DE LA PRÉPARATION A LA SAINTE MESSE.

—

(Premier article.)

S'il est en ce monde une action qui doit être bien faite, c'est sans contredit le Sacrifice adorable de nos autels. Le nombre des cérémonies dont il est accompagné nous en rappelle la grandeur, et le zèle que nous mettons à les bien apprendre comme à nous en acquitter dignement est un moyen à la portée de notre faiblesse pour élever notre âme plus haut que les cieux à l'exemple du souverain Prêtre. « Talis decebat ut nobis es-« set Pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a pec-« catoribus, et excelsior cœlis factus. » (*Hæbr.* VII, 26.) Aussi, dit Alexandre II (can. *Sufficit*), « non modica res est unam « Missam facere ; et valde felix est, qui unam digne celebrare « potest. » Le jeune lévite qui se dispose à recevoir la prêtrise ne saurait donc s'appliquer avec un soin trop minutieux à apprendre les rubriques et les cérémonies de la sainte Messe, ni s'exercer avec trop de persévérance et de patience pour arriver à les accomplir avec cette facilité et cette convenance qui font comprendre aux fidèles la dignité du saint Sacrifice. Le Prêtre doit aussi, pendant le cours de sa vie sacerdotale, revenir sur ces exercices, se surveiller lui-même, et se faire examiner par ceux de ses confrères qu'il remarque plus instruits en cette matière. On sait ce qu'en ont pensé les Saints, et pour s'en convaincre, il suffit de lire le *Manuel pour le Prêtre* de saint Liguori. Saint Vincent de Paul a voulu qu'aucun Prêtre ne fût admis à faire une retraite dans une des maisons de la congrégation de la mission sans être spéciale -

ment exercé aux cérémonies de la Messe par un des Prêtres de cette maison désigné par lui. Ce n'est pas assurément sans motif que l'Eglise a institué les cérémonies si multipliées qui accompagnent le saint Sacrifice : elle n'ignore pas que c'est un moyen de maintenir dans le cœur du Prêtre les pensées si élevées dont la faiblesse humaine est incapable.

La seconde partie des rubriques du Missel est intitulée *Ritus celebrandi Missam*. Dans le premier titre, intitulé : *De præparatione Sacerdotis celebraturi*, on indique tout ce que Prêtre doit faire avant le moment où il prend le calice pour se rendre à l'autel. Parmi les points qui y sont renfermés, plusieurs ont été traités dans la *Revue*. En renvoyant pour ceux-ci aux articles déjà publiés, il reste à parler ici de la préparation de l'âme et du corps, de la disposition du Missel et du calice, et de la manière dont le Prêtre prend les ornements. Nous réserverons ce dernier point pour un autre article.

§ Ier. — *De la préparation de l'âme.*

La préparation de l'âme pour le saint Sacrifice est la confession sacramentelle, la récitation des Matines et des Laudes, l'oraison et la récitation des prières marquées dans le Missel. « Sacerdos celebraturus Missam, prævia confessione sacra« mentali, quando opus est, et saltem Matutino cum Laudibus « absoluto, orationi aliquantulum vacet, et orationes inferius « positas pro temporis opportunitate dicat. »

Lorsque le Prêtre se confesse, dit Gavantus, il ne doit être revêtu d'aucun habit sacré (t. I, part. II, tit. I, l. *a*) : « Mo« nebo... ne Sacerdos indutus sacerdotalibus indumentis con« fiteatur, sed antequam ea vestiat : hoc enim magis decet. »

Il est inutile de traiter ici de l'obligation de réciter Matines et Laudes avant la Messe : les moralistes nous ont suffisamment éclairés sur ce point.

La récitation des prières marquées dans le Missel pour la préparation à la Messe n'est pas obligatoire, les paroles, *pro opportunitate Sacerdotis* l'expriment suffisamment ; mais il est hors de doute que ces prières sont bien préférables à toute

autre. Elles se composent de cinq psaumes et de sept oraisons : « ut quidquid immundum quinque sensuum transgres-« sione commisit Sacerdos, dit Gavantus d'après Innocent III, « (*ibid.*, l. *c*) quinque psalmorum oratione detergat. » Le même auteur, parlant ensuite des oraisons, dit : « Numero « sunt septem, juxta numerum petitionum orationis dominicæ « ad septiformem gratiam Spiritus sancti obtinendam. »

Quant à la prière et à l'oraison prises en général, elles sont la préparation nécessaire pour la célébration du saint Sacrifice. Le Prêtre qui veut dire la Messe, dit le cardinal Gousset, (*de l'Eucharistie*, n° 337) doit diriger son intention et se préparer par la prière et l'oraison : *orationi aliquantulum vacet.* « Celui qui ne s'occupe pas sérieusement de la grande action « qu'il va faire, ne peut entrer dans les sentiments dont il « doit être animé quand il s'agit de renouveler le Sacrifice de « la Croix. Il faut qu'il soit uni par la foi, l'amour et l'esprit « de sacrifice à J.-C. s'immolant sur nos autels. Si, comme il « arrive souvent à un curé, on est surpris par l'heure, on doit « y suppléer en gémissant de l'impuissance où l'on est de « faire ce qui convient, et en redoublant d'attention pendant « la célébration des saints mystères. » (*Traité préliminaire*, art. III, n° 3.) Lebrun s'exprime ainsi : « La prière mentale « doit toujours être jointe à la vocale; celle-ci ne sert qu'au-« tant qu'on est recueilli ; et le recueillement peut redoubler « par une simple attention à sa propre indignité, et à la gran-« deur des mystères. De peur que le tumulte du monde ne « mît obstacle au recueillement, quelques églises cathédrales « et collégiales ont voulu autrefois que le Prêtre qui devait « officier pendant la semaine la passât tout entière en re-« traite. Tout le chœur le conduisait en procession le samedi « au soir jusqu'à un appartement particulier, d'où il ne sor-« tait que pour la Messe et les autres offices Le Cardinal « Ximenès fit observer cette retraite. On avait même en « quelques endroits engagé le diacre et le sous-diacre au « même recueillement. Deux savants ecclésiastiques, qui, sous « Fouquet, évêque d'Agde, avaient recherché les anciens « usages de cette église, ont marqué que le diacre et le sous-

« diacre semainiers gardaient exactement la retraite pendant « leur semaine et ne sortaient pas de la maison capitulaire, « où ils avaient chacun un appartement particulier. » Nous lisons dans Collet (*Traité des SS. Mystères*, t. I, ch. II): « Il « est plus clair que le jour que c'est moins une loi de l'Eglise « qu'une loi de droit naturel. Si le saint Esprit prescrit à tout « homme de préparer son âme avant la prière, de peur qu'il ne « semble tenter Dieu, que n'exige-t-il pas d'un ministre chargé, « malgré sa faiblesse, de continuer le sacrifice auquel l'Homme-« Dieu s'est lui-même si longtemps préparé? Que fera à l'autel « un Prêtre qui n'y portera que les sécheresses de l'étude, « le vide des conversations humaines, l'idée des discus-« sions temporelles : sera-t-il, à l'exemple de son Maître, *plus « élevé que les cieux*, lui dont le cœur sera plein d'objets qui « le porteront partout ailleurs? Ne s'occupera-t-il que du be-« soin et des moyens d'unir son sacrifice au sacrifice de J.-C., « après avoir donné la meilleure partie de ce temps à des soins « qui épuisent l'esprit en absorbant l'imagination? Sera-t-il « bien propre à chanter avec les Séraphins : *Saint, et trois « fois saint est le Seigneur Dieu des armées*, quand il ne sentira « au-dedans de lui-même aucune étincelle de ce feu qui ne « s'enflamme bien que par la méditation ? Pour en juger sai-« nement, il n'y a qu'à s'en rapporter à l'expérience. Un « Prêtre qui ne monte à l'autel qu'après avoir animé dans « l'oraison sa foi, son amour et sa reconnaissance, édifie, « touche, convertit même ceux qui ont le bonheur de le voir « célébrer. Un autre qui ne s'occupe que superficiellement ou « point du tout de la grande action qu'il va faire, communique « aux assistants l'esprit de langueur et d'indévotion dont il « est plein. On serait tenté de douter s'il croit ce qu'il fait pro-« fession de croire ; et si on l'aime quelquefois à titre d'expé-« ditif, on ne le respecte pas à titre de religieux. Ainsi, en « supposant que l'oraison, parce qu'elle est un acte intérieur, « ne peut être commandée par la loi humaine, ce qui n'est pas « aussi sûr que le prétend Quarti, il sera toujours vrai de dire « qu'elle est d'une nécessité indispensable pour un Prêtre qui « veut célébrer dignement. »

Ajoutons que la préparation de l'âme doit se faire immédiatement avant la sainte Messe, et autant que possible dans l'église, pour l'édification des fidèles. Un Prêtre ayant à cœur de la bien dire, pour l'honneur de Dieu, l'édification du prochain et le bien de son âme, prend toutes les précautions pour n'avoir à ce moment aucune préoccupation ni distraction, aucun ordre à donner aux employés de l'église, aucun motif d'entretenir des conversations. Mgr Martinucci, parlant des défauts où l'on est exposé à tomber au sujet de la célébration du saint Sacrifice, énumère ceux-ci dans la préparation (*Ibid.*, c. XXV, n° 3 et 4) : « Convenientem præparationem in ecclesia « et in sacrario, bono etiam aliorum exemplo, non præmit- « tere, præsertim si in sacrario adsint laici homines, in qui- « bus admiratio gigni possit ; post præparationem commo- « rari in sacrario tempus terendo sermonibus futilibus, lo- « quendo de nugis aut novitatibus, multo autem magis alios « obtrectando præcipue hiemis tempore circa focum. » Ces défauts ne contribuent pas peu à diminuer le prestige de l'adorable Sacrifice de nos autels, soit dans l'esprit de celui qui vient à y tomber, soit dans l'esprit de ceux qui en sont les témoins. Heureux si parmi ceux-ci il n'en est pas quelques-uns dont la foi aurait besoin d'être affermie, et qui seraient portés par le spectacle qu'ils ont sous les yeux, à penser que les Prêtres ne croient pas eux-mêmes ce qu'ils enseignent aux autres !

§ II. — *De la préparation du corps.*

La préparation du corps est la convenance et la propreté extérieure. Autant la recherche est indigne de la grandeur d'une âme sacerdotale, autant le manque de convenance dans la tenue du Prêtre est injurieuse à son saint état.

La rubrique du Missel parle seulement de la chaussure et des vêtements de dessus.

On doit à cet égard se conformer aux règles suivantes :

Première règle. — Le Prêtre qui célèbre la Messe doit avoir des chaussures.

Cette règle se trouve dans la rubrique du Missel (*Ibid.*, n° 2) : « Calceatus pedibus ».

On lit la même règle dans les anciens ordres romains, et on l'applique à tous les ministres : « Non licet presbyterum, dia-« conum vel acolythum ad altare ministrare per nudos pedes. »

Nota. — 1° L'usage de changer de chaussures pour monter à l'autel est une pratique très-louable et conseillée par un grand nombre d'auteurs remarquables. Gavantus en fait mention comme d'une coutume adoptée dans la congrégation des clercs réguliers (*Ibid.* l. x) : « Laudandi sunt clerici regulares « nostri, qui in sacristia deponunt etiam communes crepidas « seu calceos, et alias ibidem ad id paratas crepidas induunt, « ad majorem nitorem et sacri ministerii splendorem. » Le cardinal Bona, qui nous montre cette pratique comme étant l'ancien usage de l'église, que les Evêques seuls ont conservé, cite plusieurs auteurs à l'appui de son assertion (*Rerum liturg.* l. I, c. XXIV, § 9). « Alcuinus ait sandalia esse genus calcea-« mentorum, quo induuntur ministri ecclesiæ. Extat etiam « canon insertus capitularibus Caroli magni lib. 8 cap. 219, « ut omnis presbyter Missam celebret Ordine romano cum « sandaliis ; ex Amalario autem (lib. 2, c. 25) constat subdia-« conos quoque sandaliis usos : nam diversa fuisse ait Episco-« porum, Sacerdotum, diaconorum, et subdiaconorum san-« dalia, quorum mysticam rationem edisserit. Primi enim no-« stræ religionis Antistites, cum semper studuerint maximam « divinis mysteriis reverentiam impendere, omnes eorum mi-« nistros splendidis vestibus, tantoque ministerio congruis « ornari decreverunt, adeo ut nec quidem sordidis et com-« munibus calceis fas illis fuerit ad altare accedere, multo mi-« nus nudis pedibus, quod nec ipsis acolythis licere Ordo ro-« manus tit. *de die Parasceves* edixit. Varia ideo sandaliorum « genera pro varietate ministrorum constituerunt, quæ nunc « abierunt in desuetudinem, illis solis permanentibus, quibus « utuntur Episcopi solemniter celebrantes. » Ange Roccha dit la même chose. (*S. Gregorii ejusque imag.*) Mgr du Saussay, évêque de Toul, s'exprime ainsi (*Panoplia episcopalis*, l. VII,

c. v) : « Recte et consulte ecclesiarum præfectos existimarem « qui nullum permitterent Sacerdotem ad aram oblaturum « accedere cum trivialibus calceis quibuscum per vicos et « plateas discurrunt, et sordes contrahunt procul a sacris li- « minibus deportandas. »

Dom Claude Levert, après avoir cité les autorités dont nous venons de parler, ajoute : « On allègue à ce propos le fait « d'un curé du diocèse de Lyon, homme naturellement propre, « et d'ailleurs accommodé, qui, par bienséance, changeait « toujours de souliers à l'autel. Ce qui ayant été rapporté à « feu Mgr l'Archevêque de Lyon (Camille de Neuville) ; loin « que ce Prélat, plein de raison et d'un très-grand sens, prît « un travers sur cela, et regardât cette conduite du curé « comme un air de distinction que ce curé se voulût donner ; « au contraire, il l'approuva et l'autorisa hautement, disant « qu'il serait à désirer que tous les Prêtres de son diocèse « fussent capables d'une semblable attention. »

Nota 2°. Il faut conclure de ce qui vient d'être dit que le Prêtre doit faire une attention spéciale à la propreté de sa chaussure, la seule partie de ses vêtements qui ne soit pas recouverte par les ornements sacerdotaux. On comprend qu'il est des circonstances où le Prêtre n'a pu arriver à l'église sans salir ses chaussures ; mais encore doit-il mettre tout son soin pour se procurer des chaussures convenables pour l'autel ; et les ecclésiastiques qui sont préposés à des églises où il se présente souvent des Prêtres étrangers pour célébrer la Messe font une bonne œuvre en faisant tenir à la sacristie quelques paires de chaussures pour l'usage de ceux qui pourraient en avoir besoin.

Nota 3° Il faut encore conclure de là que certaines chaussures ne seraient pas convenables pour célébrer la Messe. Telles seraient les chaussures en bois, dont on use dans les campagnes pendant le temps des pluies, ou des chaussures d'une couleur différente de la couleur noire, ou encore des chaussures qui ne seraient pas présentables dans la société de personnes honorables, et que l'on porte seulement dans sa chambre pour se mettre à l'aise.

Deuxième règle. Le Prêtre qui célèbre la Messe doit être revêtu d'une soutane qui soit assez longue pour atteindre au moins le talon, mais elle doit être sans queue.

La première partie de cette règle se trouve dans la rubrique du Missel (*Ibid*) : « Indutus vestibus sibi convenientibus, « quarum exterior saltem talum pedis attingat. »

La seconde partie n'est pas moins certaine que la première, et le mot *saltem* n'autorise pas un Prêtre à porter une soutane à queue, comme les Prélats. Cet usage a été condamné par les deux décrets suivants, adressés à l'église de Ravenne, don plusieurs dignitaires voulaient porter une soutane à queue.

1er Décret. « Non licuisse, neque licere Canonico Præposito « cathedralis Ravennæ usum vestis talaris cum cauda ad « instar Prælatorum Romanæ curiæ etc. Ideoque usum præ- « dictum prohibendum esse censuit, prout prohibuit. » (Décret du 17 juin 1673. N° 2642).

2e Décret. « Neutri licuisse, neque licere, nempe Archi- « diacono, et Præposito Ecclesiæ Metropolitanæ Ravennaten, « usum vestis talaris cum cauda ad instar Prælatorum Ro- « manæ curiæ ; ideoque abusum prædictum omnino eisdem « prohibendum esse censuit, prout prohibuit. » (Décret du 2 déc. 1673, N° 2666.)

Il n'est aucun auteur qui n'interprète ainsi ces décrets. La rubrique prescrit au Prêtre un vêtement long, qui atteigne au moins le talon : cette règle a pour but de condamner l'usage de vêtement plus courts. Gavantus le fait suffisamment comprendre en disant qu'on pourrait être moins sévère pour les ecclésiastiques qui sont en voyage ou demeurent à la campagne (*Ibid.* Lit. *y*) : « In clericis peregrinis et rusticanis tole- « randæ videntur breviores vestes, non tamen supra medium crus. » Bauldry dit la même chose. (*l. c*, *Rub.* II, N° 2.)

On ne voit du reste, dans les anciens auteurs, aucune expression qui puisse avoir trait aux soutanes à queue, dont l'usage introduit chez nous ne monte pas à une époque très-éloignée. MM. De Herdt, Falise, Bouvry et autres indiquent les décrets que nous venons de citer pour appuyer leur enseignement, à savoir qu'un simple Prêtre ne peut avoir une

soutane traînante. « La soutane traînante ou à queue, dit Mg
« de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 27, note 1), n'appartient, dar
« l'Eglise, qu'aux dignitaires les plus élevés, tels que les Ca
« dinaux, les Evêques et les Prélats qui ont l'usage de l
« mantelette. Elle est interdite aux dignitaires des chapitre
« et aux grands vicaires. » Le même auteur cite alors le
décrets. Ailleurs il fait remarquer que la soutane à queu
suppose toujours la présence d'un caudataire. « A une époqu
« relativement récente, dit-il (*Cér. de l'Egl. expliq. aux fidè*
« *les*, p. 66, note 1), on avait allongé par derrière les robe
« ou soutanes des Prélats, qui les faisaient alors soutenir pa
« un serviteur. Chacun aimant à contrefaire les grands, d
« simples Prêtres voulurent aussi avoir des queues à leur
« soutanes. Mais qu'étaient les queues pour qui ne pouvait pa
« avoir de caudataire? » Et en effet, comme on peut le voi
par les rubriques du cérémonial des Evêques, la soutane de
Evêques n'est jamais traînante dans les fonctions auxquelle
le caudataire n'assiste pas, comme à la Messe basse ; elle s
relève de manière que la soutane devient ronde comme celle
des simples Prêtres. La queue de la soutane des Evêques n'es
pas, comme le fait encore remarquer Mgr de Conny, (*Cer*
Ibid.) « un appendice qui se prolonge en pointe et ne peu
« se relever sans découvrir les jambes ; c'est toute la parti
« postérieure de la soutane qui est traînante, et quand la sou
« tane ne doit pas traîner, elle se relève de façon à couvri
« toujours les talons. » Mgr Martinucci, parlant de la soutan
des simples Prêtres, dit (*Man. cær.*, l. I, c. II, n. 1, Note,
« Syrma, quam vulgo caudam vocant, est Præsulum solum
« modo insigne, et idcirco simplici clero interdicitur. » Parlan
ensuite de la soutane des Evêques, il s'exprime ainsi (*Ibid*
l. V, c. II, n. 3) : « Forma habitus est vestis talaris cun
« syrma, quæ ope fibulæ cum ocello firmatur in parte postica
« ad extremum dorsum, et solvitur in functionibus solem
« nibus. »

En voilà bien assez pour convaincre les ecclésiastiques qu
croient encore aujourd'hui pouvoir porter la soutane à queu
et la faire traîner dans les cérémonies.

Nota. — Les auteurs ajoutent ici, en commentant cette rubrique, que le Prêtre qui célèbre la sainte Messe doit être très-propre dans sa tenue extérieure : « Si Sacerdotes veteris « legis, dit M. de Herdt, commentant cette rubrique, totum « corpus lavare deberent, et Christus Dominus laverit pedes « discipulorum ; certo convenit ut Sacerdos non accedat im- « pexis crinibus, illotis vultu ac manibus, lutosis calceis, vesti- « bus laceris et obsoletis, item ut juxta *rubr.* n. 2, sit *indutus* « *vestibus tibi convenientibus, quarum exterior saltem talum* « *pedis attingat.* Requiritur igitur vestis talaris, et etiam aliæ « Sacerdoti convenientes, quales sunt nigræ, modestæ et « minime mundanæ. Ad vestes Sacerdoti congruentes spe- « ctant collare ecclesiasticum, tonsura, crines concisi. » Les ouvrages qui ont été publiés sur ce sujet et répandus dans les grands séminaires sont plus que suffisants pour nous instruire de ce qu'il faut observer à cette égard pour éviter à la fois la recherche et la négligence. On peut se contenter ici de faire quelques observations. La soutane doit être assez ample pour cacher la forme du corps. Le collet dont il est ici parlé est le col blanc en usage à Rome et qui tend à revenir en France, où il a été remplacé par le rabat. « Quand l'usage du linge « s'est répandu, dit Mgr de Conny (*Cér. de l'égl. expl. aux* « *fidèles,* p. 67, note 1), on a aimé à rabattre le col de la che- « mise sur le vêtement extérieur. En France, les collets pos- « tiches ou rabats prirent bientôt une ampleur considérable : « on les allongeait par devant, et, pour s'épargner la néces- « sité d'en changer dès qu'ils perdaient leur propreté, on leur « donna une teinte sombre, et ensuite on les fit de gaze noire « avec un très-mince rebord de toile. L'invention de ce « temps-ci a été de leur procurer encore plus de durée en « employant une étoffe noire plus solide, et en changeant ce « qui demeurait encore de toile, en perles de porcelaine. « Ailleurs on s'en tient plus littéralement à un col de toile. » La tonsure est plus ou moins grande suivant les ordres qu'on a reçus, comme l'enseigne Castaldi d'après les saints conciles (l. II, sect. I, c. VIII, n. 6). « Clericorum quidem corona, prout in concilio Tole- « tano IV præscribitur, ad unius regalis mensuram sit, seu

« minoris hostiæ. Sacerdotum ad mensuram hostiæ majo-
« ris, prout in consilio Palentino sub Urbano VI præscribi-
« tur. Monachorum vero juxta cujuslibet institutum. Episco-
« porum denique ampla, decenterque formata erit... In hoc
« sicut et in reliquis ecclesiastici ordinis gradus distinguí de-
« bent : non enim decet æqualiter tonderi omnes, sed juxta
« cujuslibet gradum tonsuræ signum erit ; damnabilis nam-
« que est eorum abusus, qui æqualiter parva tonsura utuntur. »
Aussitôt qu'un Évêque est préconisé, il doit se faire faire une large tonsure. Nous lisons dans le Cérémonial des Évêques (l. I, c. I, n. 1) : « Cum primum aliquis certior factus fuerit se ali-
« cui ecclesiæ... a summo Pontifice in consistorio pr efe-
« ctum... statim curabit sibi amplam coronam in capite decen-
« ter formari (1). » Les ecclésiastiques français ont été long-
« temps dans l'usage de porter les cheveux longs : cette coutume ne peut être mise en harmonie avec la cérémonie de la tonsure, qui retranche les cheveux comme un objet de parure mondaine. Les cheveux longs sont encore un inconvénient pour la propreté des ornements sacrés.

Troisième règle. Après avoir préparé le Missel, comme il est dit ci-après, le Prêtre se lave les mains en récitant la prière *Da, Domine.*

Cette règle est dans la même rubrique (*Ibid.*, n. 2) : « Perquirit Missam... *Postea lavat manus, dicens orationem inferius positam.*

Nota. Ainsi qu'il a été dit (L. XIV, p 372), il doit y avoir une fontaine dans la sacristie. Quand même le Prêtre viendrait de se laver les mains, il doit encore le faire à ce moment pour observer la rubrique. Elle a eu en vue le grand respect dû au saint Sacrifice et l'édification qui en résulte. « Manus lavat, dit Durand (l. IV, c. III, n. 4). propter reveren-
« tiam tanti Sacramenti, quatenus ad illud pertractandum

(1) Castaldi donne la mesure de cinq tonsures, celle du clerc tonsuré celle du clerc minoré, celle du sous-diacre, celle du diacre et celle des Prêtres. Ces distinctions paraissent un peu difficiles dans la pratique, et on peut, ce semble, s'en tenir à trois dimensions, celle des clercs tonsurés et des clercs minorés, celle des diacres et sous-diacres, et celle des Prêtres.

« mundissimus accedat. » M. de Herdt conseille aux Ministres sacrés d'observer la même règle, et enseigne qu'il convient de se laver les mains toutes les fois qu'on doit toucher un vase sacré ou les burettes qui contiennent les saintes huiles. (*S. lit. prax.*, t. I, n. 195.) Les auteurs, comme il sera dit en son lieu, engagent aussi le Prêtre à se laver les mains après la sainte Messe, et désirent qu'il y ait un second essuie-mains pour servir alors. « Non possum non laudare regu-« lares illos, dit Gavantus (t. I, part. II, tit. XII, *l*) qui in sa-« cristia duo manutergia distincta habere solent, alterum ad « abstergendas Sacerdotum manus ante Missam, alterum post « Missam. » Bisso (l. *m*, n. 26, § IV) et après lui Merati (t. I, part. II, tit. XII, n. 14) disent la même chose : « Conve-« niens esset, ut particulare manutergium pro Sacerdotibus in « sacristia poneretur, et etiam scriptores citandi maxime lau-« dant quarumdam ecclesiarum consuetudinem, parandi sci-« licet in sacristia duo manutergia, quorum unum inserviat « Sacerdotibus pro abstergendis manibus ante Missam ; et « alterum post Missam ; et quidem valde laudabilis est horum « consuetudo, cum majorem reverentiam erga Sacramentum « denotet. » Bauldry demande trois essuie-mains, le premier pour les Prêtres avant la Messe, le deuxième pour les Prêtres après la Messe, le troisième pour les clercs. (Part. I, c. I, art. I, n. 19.) « Probatur illa consuetudo quarumdam ecclesiarum, « in quibus duo sunt manutergia distincta in sacristia, unum « quod sit usui ante, et aliud post Missam, quod sit ex mun-« dioribus, notando ad instrumenta quibus appenduntur, in « schedula ea verba : *Ante celebrationem*, et *Post celebratio-« nem*. Aliud etiam potest apponi alio loco distinctum cum « sua inscriptione *Pro ministris*. »

§ 3. — *De la préparation du Missel.*

La rubrique prescrit au Prêtre de préparer dans la sacristie la Messe qu'il doit dire en la parcourant dans le Missel, et de disposer les signets (*Ibid.*, N. 1) : « Accipit Missale, per-« quirit Missam, perlegit, et signacula ordinat ad ea quæ di-

« cturus est. » Cette rubrique, que les auteurs donnent généralement comme simplement directive, n'est pas sans importance. Le Prêtre évite par là l'embarras dans lequel il pourrait être à l'autel, si la Messe du jour ou les mémoires étaient difficiles à trouver, et il importe qu'il ne reste pas trop longtemps à chercher ce qui doit être dit. Dans une action si grande, il faut aussi prendre toutes ses précautions pour ne rien omettre. Non-seulement il place les signets nécessaires, mais il retranche ceux qui ne doivent pas servir.

§ 4. — *De la préparation du calice.*

Quand le Prêtre s'est lavé les mains, il prépare le calice. La manière de le faire est indiquée en détail dans la rubrique. (*Ibid.*, N. 1.) « Præparat calicem... Super ejus os ponit puri- « ficatorium mundum, et super illud patenam cum hostia « integra, quam leviter extergit. si opus est, a fragmentis, et « eam tegit parva palla linea, tum velo serico : super velo « ponit bursam coloris paramentorum, intus habentem corpo- « rale plicatum. » Quoique les auteurs n'en parlent pas, on voit ordinairement une croix sur le pied du calice. Cette croix est destinée à indiquer le côté par lequel le Prêtre prend le précieux Sang, la purification et l'ablution. Il convient de la mettre par-devant. Le purificatoire se place sur le calice, et les auteurs qui indiquent la manière de le placer disent qu'on l'étend sur le calice de manière que les extrémités pendent de chaque côté. En tenant compte de la suite des cérémonies de la sainte Messe, on peut engager à mettre la croix en dessous, et en arrière la partie où l'ourlet est en dessus. On met ensuite la patène et l'hostie. Un usage reçu chez nous consiste à tracer deux raies sur l'hostie pour en faciliter la fraction. M. de Herdt et M. Hazé font mention de cette pratique. On ne voit rien qui s'y oppose; mais il faut observer que ces raies doivent être tracées assez légèrement, sans quoi l'hostie pourrait se rompre pendant la Messe. Il semble préférable encore de tracer ces raies en dessous plutôt qu'en dessus. Il faut remarquer enfin, comme il a été dit (t. XVI, p. 264 et 265),

que le corporal doit toujours être renfermé dans la bourse. La rubrique est formelle, et l'usage contraire a été condamné par la S. C. des rites. Tous les auteurs enseignent que le Prêtre doit placer la bourse sur le calice de manière que l'ouverture soit tournée de son côté, quand il porte le calice.

Mais on demande si cette rubrique est préceptive, et tellement obligatoire que le calice ne puisse pas être préparé d'avance à la sacristie ? Cette pratique ne semble souffrir aucune difficulté, car S. Liguori enseigne l. VI, n. 399, que les rubriques qui se rapportent à la préparation sont simplement directives, et Mgr Martinucci demande seulement que le Prêtre s'assure que le calice est bien préparé. En parlant des fautes qui se commettent à la sainte Messe, il dit (*Ibid.*, C. XXV, N. 69) : « Non præparare calicem per seipsum ; aut saltem, « si jam in promptu esset, non inspicere an regulariter præ- « paratus sit. »

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE

I. — *Interdiction du cumul des indulgences pour le même acte ou le même objet.* (S. C. I.)

Decretum. Romani Pontifices in concedendis indulgentiis moderamen semper consueverunt observare, ne *per indiscretas et superfluas indulgentias et claves Ecclesiæ contemnantur et pœnitentiæ satisfactio enervetur.* (*Cap. Cum ex eo* 14 *de Pœnit. et remiss.*) Eodemque consilio ducti haud unquam omisere indulgentias, quas moderaminis fines excessisse perspexerunt intra eosdem cohibere. Sacrosancta item Tridentina Synodus *sess.* 25 *decret. de Indulg.* veteri et probatæ Ecclesiæ consuetudini inhærens, moderationem in indulgentiarum concessione enixe inculcat, *ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur.* Abusus vero qui in indulgentias irrepserint *emendatos et correptos cupiens* Episcopis mandat, ut eos Ecclesiæ suæ diligenter quisque colligat, et ad *Summum Romanum Pontificem deferat, cujus auctoritate et prudentia, quod universali Ecclesiæ expediet, statuatur.* Quæ auctoritas a Romanis Pontificibus per Sacram Indulgentiarum Congregationem post ipsius institutionem solet exerceri.

Quare varii abusus, quos in nonnullis regionibus adversus adeo salutarem Ecclesiæ disciplinam inolevisse compertum est, propositi fuerunt in Congregatione generali habita in Pa-

latio Apostolico Vaticano die 14 Decembris 1877 sub forma sequentium dubiorum.

1. Potestne Episcopus vel alius quicumque Prælatus ei rem actui pietatis sive eidem pio Sodalitio, cui a Romano Pontifice jam Indulgentiæ sive plenariæ sive partiales concessæ sunt, alias Indulgentias adjungere? Potestne crucibus, coronis, sacris Imaginibus a Papa vel Sacerdote legitima facultate munito benedictis, novas adnectere Indulgentias?

2. Potestne Episcopus fidelibus Diœcesis non suæ Indulgentias concedere si Ordinarius loci consentit? Potestne tolerari hujusmodi praxis si nihil aliud intenditur nisi ut per majorem numerum Prælatorum Indulgentias concedentium summa dierum Indulgentiarum eidem actui devoto adnexarum multiplicetur?

3. Potestne Episcopus eidem rei vel eidem actui pietatis, cui jam Antecessor Indulgentias adnexuit novas indulgentias applicare?

4. Potestne Episcopus in partibus infidel., quamvis auxiliarius Ordinarii alicujus Diœcesis, Indulgentiam quadraginta dierum concedere sicut Diœcesanus?

5. Potestne Episcopus, quin limites sui juris excedat, ad augendas Indulgentias eumdem actum pietatis in partes dividere, et, ex. gr., pro omni verbo Salutationis Angelicæ quadraginta dies Indulgentiarum concedere?

6. Potestne Delegatus Apostolicus virtute facultatum quas a Summo Pontifice accepit in concedendis Indulgentiis concurrere cum uno vel altero Episcopis territorii Delegationis suæ ut idem objectum vel eumdem actum pietatis Indulgentiis ditet?

7. Prælati, quibus privilegio apostolico data est facultas concedendi in quibusdam solemnibus festivitatibus per annum Indulgentias plenarias, debentne hac facultate uti per modum actus toties quoties talis solemnitas occurrit, an vero possunt unica concessione eamdem Indulgentiam extendere ad omnes solemnitates periodo annorum recurrentium aut in perpetuum?

Sacra Congregatio respondendum duxit ut infra.

Ad primum — Negative, nisi novæ conditiones adimplendæ prescribantur.

Ad secundum — Negative ad utrumque.

Ad tertium — Negative.

Ad quartum — Negative.

Ad quintum — Negative.

Ad sextum — Consultius ut se abstineat.

Ad septimum — Affirmative ad primam partem.
Negative ad secundam.

Facta autem per infrascriptum Sac. Congregationis Secretarium Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX relatione in audientia habita die 12 Januarii 1878, Sanctitas Sua prædictas responsiones probavit et publicari mandavit.

Datum Romæ ex Secretaria Sac. Congregationis die 12 Januarii 1878.

AL. CARD. OREGLIA A S. STEPHANO PRÆF.
A. Panici Secretarius.

II. — *Décret général* (Urbis et Orbis) *qui renouvelle la défense, sous peine de nullité, d'inscrire des absents dans les confréries et associations pieuses.*

Cum in nonnullis ex piis Sodalitiis hisce potissimum temporibus institutis inter Sodales adscribendi etiam absentes consuetudo inoleverit, quæ reprobata jamdiu fuerat ab hac Sacra Congregatione Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita, præsertim in Americana novi Regni Hispanici, die 28 Aprilis 1761, relatione de hoc facta Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum Secretarium dictæ Sacræ Congregationis in audientia habita die 13 Aprilis 1878; Sanctissimus prævia sanatione omnium adscriptionum hactenus haud rite factarum mandavit, ut in posterum serventur, atque ad observantiam revocentur resolutiones præfato anno

1761 editæ, quas ad istiusmodi effectum una cum præsenti decreto evulgari jussit.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis die 13 Aprilis 1878.

AL. CARD. OREGLIA A S. STEPHANO PRÆFECTUS.

A. Panici Secretarius.

AMERICANA NOVI REGNI HISPANICI

Fel recor. Benedictus XIV per suas Literas Apostolicas in forma Brevis sub datum Romæ apud S. Mariam Majorem die vigesima quinta Maii 1754 cujus initium : *Non est equidem*, etc. confirmavit omnes et singulas Indulgentias, ac privilegia in perpetuuum concessa Congregationi, seu Confraternitati B. M. V. Guadalupensis Patronæ novi Regni Hispanici in America, nonnullasque alias per dictum Breve Indulgentias concessit cum facultate ut eas Confratres etiam absentes et ubicumque Locorum commorantes lucrari possint. Ampliavitque dictum Privilegium Regibus, Principibusque, et eorum consanguineis usque ad secundum inclusive gradum adscribendi se Confratres, et acquirendi omnes et singulas Indulgentias prædictæ Congregationis etiam absentes. Hinc exortum est dubium, *an Fideles absentes possint admitti, et adscribi in Confratres?*

Ratio dubitandi ea potissimum videtur, quod impedimentum absentiæ non tanti habitum est a Summo Pontifice, ut ex eo absentes Confratres, et Reges ac Principes ab acquisitione Indulgentiarum excluderet ; adeoque absentes a numero Confratrum non forent rejiciendi. Attamen cum declaraverit Pontifex defectum absentiæ non obesse Confratribus jam adscriptis et Regibus et Principibus, quibus specialis adscribi in Confratres facultas impertita est, nullo pacto videntur admittendi absentes, qui neque vi admissionis, aut gratiæ dici possunt Confratres.

Additur in precibus, quod si absentes nequeant admitti in Confratres, dignentur EE. VV. rescribere, quod admitti valeant, et ad minus Incolæ novi Regni prædicti, ad quod extenditur Patronatus prædictæ B. Mariæ Virginis, quemadmo-

dum nonnullis similibus Confraternitatibus Europæis clementer indultum est, et signanter Confraternitati Sanctissimæ Conceptionis Liciensis. Dignabuntur itaque EE. VV. declarare

1. An absentes admitti possint in Confratres?

Et quatenus Negative

2. An supplicandum sit Sanctissimo pro eorum admissione, vel ad minus pro admissione incolarum prædicti novi Regni Hispanici?

Sac a Congregatio die 28 Aprilis 1761 respondit.

Negative in omnibus.

N. Card. Antonnellus Præf.

J. De Comitibus Secret.

Arras, Imprimerie de la Société du Pas-de-Calais.
P.-M. LAROCHE, DIRECTEUR.

ERASME DE ROTTERDAM

SA SITUATION EN FACE DE L'ÉGLISE ET DE LA LIBRE-PENSÉE

Deuxième article.

II.

Un critique allemand a récemment publié un remarquable ouvrage sur Erasme et sur sa situation par rapport à l'Église et aux tourments qu'elle eut à subir de son temps (1). Nous y trouvons des appréciations et des citations qui peuvent donner à cette étude un particulier intérêt. L'auteur fait très-bien ressortir les diverses influences qu'exercèrent sur cet esprit peu apte à en faire le discernement convenable, les différents milieux dans lesquels il vécut. Ses rapports avec l'Université de Paris ne servirent qu'à lui inspirer une haine implacable contre les subtilités de la scholastique. Cette discipline de l'esprit gênait atrocement la molle et facile nature de notre humaniste. Les tendances à la libre pensée qu'il trouva en Angleterre, dans la Société de Thomas Morus,

(1) Erasmus von Rotterdam, seine Stellung zu der Kirche und zu der kirchlichen Bervegungen seiner Zeit, von Franz Otto Sichart. Leipzig, Brockhaus 1870.

lui convinrent beaucoup mieux. Ce fut en Italie que se révéla spécialement sa vocation d'humaniste, et Rome, peu comprise parce qu'il ne sut la voir qu'à travers un esprit prévenu et avec des yeux accoutumés à s'arrêter à la surface, ne lui inspira que du mépris contre une organisation dont il ne comprenait ni le sens ni la portée.

L'habitude de se livrer tout entier au culte de la forme, ne permit à Erasme de voir, dans le dogme, dans les cérémonies et dans l'ordre hiérarchique de l'Église, autre chose que des formes vides que l'on devait juger, non en elles-mêmes, mais d'après l'extérieur plus ou moins correct sous lequel elles se produisaient. Pour lui, les dogmes abritent de monstrueuses passions, les cérémonies ne font que répondre au besoin des âmes faibles qui ne peuvent se passer de ce qui est de nature à les impressionner plus ou moins profondément. La hiérarchie n'est qu'une carrière ouverte à la ruse, à l'ignorance et à la paresse, parfois même à la cupidité et au désir du bien-être et de la domination. On se trompe, dès lors, lorsqu'on confond l'Église avec l'appareil extérieur sous lequel elle se montre, avec son organisation hiérarchique et les droits de ceux qui président à ses destinées, avec la somme, qu'Erasme trouve énorme, de ses abus traditionnels, avec les institutions monacales dont l'Eglise a reconnu la raison d'être et l'utilité. Comme tous les libres-penseurs, Erasme ne veut pas voir que les abus n'altèrent pas le droit, qu'ils sont inhérents aux institutions les meilleures, toutes les fois que ces institutions se trouvent livrées à des hommes : il attaque l'institution même et déverse sur elle et sur son intime raison d'être, toutes les injures que sa plume est capable d'exprimer.

« On comprend, dit-il, sous le nom d'Eglise, les prêtres, les Evêques, les Papes, tandis que ceux-ci ne sont en réalité que les serviteurs de l'Eglise. L'Eglise,

c'est le peuple chrétien ; celui dont le Christ lui-même a proclamé les droits supérieurs, celui que les Evêques doivent servir : ceux-ci lui sont supérieurs en un sens, il est vrai, puisqu'ils continuent les fonctions de Jésus-Christ, puisqu'ils sont appelés à l'imiter plus parfaitement. Et cependant Jésus-Christ, qui était, sans contestation, le prince et le maître a voulu accepter le rôle de serviteur, a dédaigné celui de Seigneur souverain... Que voyons-nous pourtant, de nos jours ? Qu'entendons-nous dire autour de nous ? Que la piété se développe au milieu du peuple chrétien, que les vices perdent de leur intensité et que les crimes diminuent, que les bonnes mœurs deviennent journellement plus générales ; ce ne sera pas alors qu'on nous dira que l'Eglise est en honneur. Non, ce sera lorsque l'or et les pierres précieuses brilleront sur les autels, lorsque, même sans que l'autel ait cette gloire d'emprunt, les prêtres auront des possessions étendues, un nombreux domestique, des mulets, des coursiers, des palais somptueux, un bien-être enfin et un luxe qui rappellent de beaucoup trop près celui des rois et des princes de ce monde. »

Il y a là nombre d'erreurs qui ressemblent beaucoup trop à celles exprimées de nos jours par les hommes les moins estimables et les moins convaincus. Sans doute, les prêtres, les Evêques et les Papes sont, par l'ordre de Jésus-Christ, les serviteurs du peuple chrétien. Le maître a voulu leur en donner l'exemple en même temps qu'il formulait le précepte : « *Si quis in vobis videtur esse major, fiat omnium servus.* » Et, de fait, il n'est pas d'institution sociale où la dignité ait à remplir, à chaque heure, des fonctions plus analogues à celles que le monde laisse aux déshérités de ses biens. Au confessionnal, en chaire, dans l'administration des sacrements, le prêtre est un serviteur consacré au bien de ses

frères. L'obligation qui lui incombe de les servir est une de celles que la conscience proclame avec le plus impérieux dictamen, et que le prévaricateur volontaire peut seul négliger. Mais en lui imposant ce devoir, l'Eglise et Jésus-Christ, ne prétendent point détruire la suprématie qu'ils lui ont confiée : « *Si quis in vobis*, dit le Maître, *videtur esse major* : » Donc l'Eglise n'est point une société dans laquelle tous les membres sont égaux entre eux. Il y en a qui sont « plus grands, *majores* » supérieurs aux autres : le devoir de servir ceux-ci, qui leur incombe par suite de leur supériorité, ne doit pas être confondu avec le droit inaliénable de cette supériorité même.

De plus, le luxe intérieur du saint lieu ou même le bien-être dont jouissaient certain prêtres, à la fin du XVe siècle, pouvait très-bien être considéré comme répondant au niveau du développement de la piété chez les fidèles. Lorsque les vices et les passions règnent en souverains dans le peuple, les églises et les prêtres sont abandonnés à eux-mêmes et à leurs modiques ressources. L'or ne brille pas sur l'autel, le confortable ne règne pas davantage dans la demeure des ministres de Dieu. Je ne prétends pas que le luxe des prêtres soit un bien : je préfère, pour eux, la pauvreté relative à la fortune et à l'éclat des richesses. Quant au saint lieu, il est à souhaiter qu'il soit toujours digne de Celui qui y réside et à la gloire de qui il fut élevé. Dieu, lui-même, dans l'ancien Testament, n'avait pas épargné les richesses dans la construction du Tabernacle : il les fit jeter à profusion dans le temple de Salomon, et montra qu'il lui était agréable de les y trouver. Erasme se trompe donc étrangement lorsqu'il parle avec amertume et dédain de la splendeur des autels. Mais ce n'est là qu'une question de détail. Il se trompe beaucoup plus lourdement encore lorsqu'il reproche aux peuples de juger les développe-

ments de la foi parmi les fidèles et l'amoindrissement des vices et des passions, d'après les richesses déposées sur l'autel ou entre les mains des ministres de Dieu. Et c'est là ce qu'il est surtout important pour nous d'observer, puisqu'il nous a paru bon de mettre en relief les traits principaux de cette physionomie. Nous sommes en présence d'un esprit faux ou d'un esprit absolument menteur à lui-même. Nous éloignons volontiers cette dernière hypothèse ; il nous reste la première qui, pour être plus douce et plus charitable, n'indique pas un défaut moins dangereux.

III.

Qu'il y ait eu des abus dans la vie des ecclésiastiques et des moines, au moment où écrivait Erasme, nous ne saurions en douter. Il y aura des abus tant qu'il restera quelque part d'humanité en ceux qui exercent le saint ministère, et l'humanité est leur nature. Cependant on s'accorde généralement à reconnaître, après des études fort sérieuses de ce temps, que les prétendus réformateurs ont singulièrement exagéré, dans l'intérêt de leurs passions et des passions de ceux qu'ils servaient, la part de mal qui souillait le vêtement de l'épouse de Jésus-Christ. En toute hypothèse, il est absolument injuste, quand on a à parler d'un corps entier, tel que le clergé ou les moines d'une époque, de faire peser sur la masse ce qui n'est, après tout, qu'une exception plus ou moins étendue. Erasme, grâce à ses nombreuses relations, n'ignorait pas que la vertu était encore en honneur parmi la grande majorité des prêtres et des moines de son temps. Il en avait vu de près un très-grand nombre : plusieurs étaient devenus ses amis, quelques-uns ses bienfaiteurs. Cependant il les couvre tous des mêmes

flétrissures, et il emploie pour les exprimer, des formules si générales qu'il est difficile de ne pas voir en lui un ennemi, plus acharné contre ces deux corps que contre les membres dont ils se composent. C'est ainsi qu'on le surprend à leur reprocher à tous, d'être « froids en charité, ardents à se mettre en colère, inflexibles dans leur haine, d'avoir la langue empoisonnée et de ne jamais pardonner à leurs ennemis. » D'après lui, l'avarice des prêtres ne connaît aucune borne, leur cupidité aucune limite. Ils ne bénissent aucun mariage, si on ne les paie largement. Les consciences auront beau s'ouvrir à eux pour arriver à l'apaisement dont elles sont avides, ils ne sauront trouver les paroles du pardon et de l'apaisement que si l'on fait luire à leurs yeux l'appât d'un bon salaire. Ils exigent de l'argent pour offrir le saint sacrifice de la messe, pour chanter, pour prier, pour baptiser, pour donner la communion, pour bénir et pour consacrer.

C'est fort, sans doute. Toutefois ces reproches si injustes dans leur généralité ne sont rien lorsqu'on les compare à ceux qu'Erasme fait aux moines. Je traduis une phrase, sauf à atténuer la portée d'un mot que la langue française s'oppose à ce que je rende par son équivalent : « Celui qui, sous le saint habit, se livre chaque jour à l'ivrognerie ; celui qui se fait le serviteur assidu de son gosier et de son ventre ; celui qui, en secret et en public, se livre à la débauche ; celui qui gaspille, en objets de luxe, l'argent de l'Eglise ; celui qui s'adonne à la superstition et autres condamnables pratiques, celui-là est un moine accompli et ne manque jamais d'arriver à la dignité abbatiale. »

Est-il possible d'être plus passionnée que ne l'est cette peinture de la vie monastique, et qui ne voit combien la fausseté, pour ne pas dire, le mensonge y a de part? Un esprit juste ne se fût jamais permis des écarts

pareils. Il est bien évident, en effet, que si de tels abus eussent régné dans les monastères, au moment où Erasme écrivait, une décadence absolue les eût accompagnés. Les institutions ne se conservent qu'à la condition que la part du bien soit supérieure à la part du mal. Le mal porte en soi des éléments de dissolution qui finissent par triompher, à moins que le bien n'en triomphe lui-même et ne ramène à la vie ce qui était sur la voie rapide d'une mort inévitable. Mais il est des esprits inquiets qui éprouvent comme un perpétuel besoin de médire de ce que d'autres, moins cultivés et plus furieux, maudiront après eux. Tel fut l'humaniste de Rotterdam. Il a préparé, facilité, l'œuvre de dénigrement que poursuivirent les réformateurs du XVIe siècle, sans intention mauvaise, j'aime à le croire, mais par un défaut de jugement que l'on observe dans tous ses écrits et qui nous permet de croire que sa réputation a été singulièrement surfaite par ceux qui ont accepté, à son égard, le rôle d'apologistes bienveillants ou convaincus.

Quel est le but que se propose Erasme dans toutes ses invectives? On nous dit qu'il n'avait aucune envie d'allumer le bûcher pour ces prêtres iniques ou pour ces moines prévaricateurs, qu'il voulait remédier à tous ces désordres en imprimant à la société chrétienne un élan sérieux vers le bien, préparer une réforme de l'Eglise, lente mais fondamentale, dans son chef et dans ses membres. J'admets que l'apologie ait raison dans l'interprétation des intentions d'Erasme : mais je ne puis me dispenser d'ajouter que, ses intentions étant telles, il faisait preuve d'un jugement absolument faux dans le choix des moyens qu'il mettait en œuvre pour arriver à son but. Considérées, en effet, par rapport aux prêtres et aux moines, ces invectives ne pouvaient avoir pour effet que de les irriter et de les exaspérer, de les rendre défiants

contre un homme qui prétendait imprimer à la science un essor généreux, et contre la science même à laquelle cet homme devait — on pouvait au moins le penser — l'amertume de ses satires et l'injustice de ses accusations. Erasme renonçait à toute influence possible à l'égard de ceux qu'il vilipendait si durement : il ne suffit pas de dire que l'on veut élever les hommes, il faut se ménager les moyens de le faire ; et c'était tout le contraire que la mauvaise humeur d'Erasme préparait à ses efforts. J'admets, encore un coup, la rectitude de ses intentions : je l'admets d'autant plus volontiers que, je l'ai dit, Erasme jouit, malgré ses écarts, de l'estime de plusieurs hommes justement célèbres, ses contemporains. Les Papes ne lui furent point hostiles : ils le comblèrent de prévenances et d'égards. Les souverains se le disputèrent. Les Évêques et les Cardinaux lui souhaitèrent les plus éminentes dignités, et s'employèrent même pour les lui faire obtenir. Il faut donc croire que ses contemporains ayant reconnu en lui des intentions honnêtes, amnistiaient les écarts de sa plume en vue des bonnes dispositions dont ils le savaient animé. Mais, tout en admettant ces dispositions, ou même parce que je les admets, je suis forcé de reconnaître qu'Erasme a suivi très-exactement la route que suivent les esprits faux lorsqu'ils se mettent à la poursuite d'un but dont ils sont incapables de mesurer le rapport avec les moyens qu'ils emploient.

Enfin la fausseté d'esprit se manifeste jusque dans les accusations. Comment supposer que des moines puissent être assez aveugles pour donner les dignités à un homme tel que celui dont Erasme nous fait le portrait? Les choses ne se passent pas ainsi, même chez les brigands. Un pareil homme pourrait être toléré, en tel milieu, dans les rangs inférieurs, mais ne serait certai-

nement pas élevé à la dignité de chef. Or, chez les moines, a régné, dès le principe, cette forme d'élection libre et absolument indépendante, que les hommes cherchent vainement à introduire dans les sociétés modernes. Les cabales, les intrigues y ont trouvé place parfois, j'en conviens, parce que les moines sont des hommes accessibles à toutes les passions humaines. Mais, après avoir fait cette part aux faiblesses de l'humanité, on cherchera vainement dans l'histoire, une institution au sein de laquelle le suffrage universel ait fonctionné avec une liberté, une indépendance et une intelligence plus absolues et plus remarquables. Ceux que l'on élevait aux suprêmes dignités du monastère, pouvaient n'être pas des saints. J'accorde que ce soit fréquemment arrivé. Ils avaient toujours, du moins, des qualités d'homme tout à fait incompatibles avec le caractère du « moine accompli » tel que le trace notre humaniste. C'étaient parfois des savants qui, sacrifiant trop à la science, laissaient de côté la piété. C'étaient des moines en relations avec des personnes dont le nom, la fortune, pouvaient n'être pas sans influence sur la prospérité future du couvent. C'étaient des protégés d'évêques ou de moines plus anciens, dont le principal mérite pouvait bien ne consister que dans la protection à laquelle ils avaient part, mais qu'ils n'auraient pas obtenue s'ils eussent eu les défauts signalés par Erasme. Comment admettre que des hommes libres se fussent pliés sans révolte à l'autorité d'un pareil misérable ? L'histoire, loin de nous apprendre que les abus se soient éternisés, en quelque sorte, dans les couvents, nous montre, au contraire, la vigueur avec laquelle le monachisme les a repoussés de son sein, dans les réformes successives et multipliées qui s'opérèrent en diverses congrégations religieuses. Ces réformes, ce qui n'est pas moins re-

marquable, ont pour auteurs des moines appartenant, la plupart du temps, au couvent même dans lequel elles se produisent, souvent aussi des supérieurs de monastère, librement élus par leurs pairs. Ce fait ne prouve-t il pas avec avantage combien est fausse l'assertion d'Erasme? Mais nous aurons bientôt l'occasion de dire ce qu'étaient les monastères au XIVe et au commencement du XVe siècle. Nous ferons passer sous les yeux du lecteur quelques-unes des figures qui y rayonnèrent du plus pur éclat : il pourra contrôler ainsi, à l'aide de faits positifs, la valeur des critiques de l'humaniste quinteux, et porter un jugement sérieux sur le degré de confiance qu'il mérite.

IV.

Erasme fut-il hérétique? C'est là une des questions les plus intéressantes qui puissent être posées à son sujet, et que nous n'aurions pas pu traiter comme elle mérite de l'être, si nous ne nous fussions formé une juste idée de son éducation, de l'ensemble de sa vie et de la nature de son esprit.

La foi imprime à l'esprit une rectitude telle qu'aucune autre connaissance ne saurait lui en donner de semblable. Mais elle exige, pour être parfaitement comprise, par ceux, du moins, qui sont capables d'en faire une étude quelque peu approfondie, une rectitude d'esprit au moins égale à celle qu'elle a le pouvoir de former dans la grande masse des croyants. L'homme qui accepte la foi avec un désir sincère de se soumettre à la plénitude de ses enseignements, parvient, sans effort, à saisir l'enchaînement et l'économie dans lesquels se déroule, à ses yeux, la suite des dogmes et des mystères. Il y a une sympathie manifeste entre l'esprit humain qui a conservé sa rectitude, et l'objet de la foi qui n'est

autre que l'ensemble des idées divines. Dieu a voulu que cette sympathie reposât sur la forme même qu'il a donnée à l'esprit de l'homme, et, dans ce but, il l'a créé selon son image et sa ressemblance, ou, ce qui revient au même, il a fixé en lui une image très-ressemblante de Lui-même. C'est le propre de la foi, se formant dans l'esprit de l'homme, de faire revivre, dans toute leur vivacité les traits de l'image divine effacés par le péché. Lorsque ces traits ont complétement reparu, l'homme a atteint le plus haut degré de rectitude d'esprit auquel il puisse prétendre.

Mais l'homme habitué à se faire, par l'exercice personnel, une forme d'esprit qui lui est propre et dans laquelle il se fixe et se complaît, est ordinairement peu disposé à recevoir les enseignements de la foi, avec cette simplicité d'esprit sans laquelle ils ne sauraient briller, à ses yeux, de tout leur éclat surnaturel. Il tamise, en quelque sorte, la lumière surnaturelle ; il choisit les rayons qui s'accordent avec ceux de sa science naturelle, pour les accepter, sauf à repousser ceux qui n'ont pas le même avantage. Il ne reçoit la vérité surnaturelle que par fragment, si l'on peut ainsi parler : pour lui cette vérité est diminuée, selon le langage profondément philosophique du Psalmiste : « Diminutæ sunt veritates a filiis hominum. » Comme une raison humaine n'est que l'ensemble des idées qui entrent dans une intelligence d'homme, l'intelligence de ce dernier, au lieu de posséder la plénitude des idées surnaturelles qui forment le trésor essentiel de tout esprit droit, n'en possède qu'une partie. Au lieu de jouir de la pleine lumière, à la faveur de laquelle on saisit le rapport des objets surnaturels entre eux et des objets surnaturels avec les objets naturels, elle ne jouit que d'une lumière partielle dans laquelle ces divers objets sont plus ou moins confondus.

L'esprit n'a plus la rectitude absolue à laquelle ses forces aidées de la lumière d'En-Haut, lui permettaient de prétendre.

Telle fut, selon le jugement auquel nous nous sommes arrêtés, après les réflexions les plus sérieuses, la situation particulière d'Erasme. Il voulut être chrétien, il ne prit pas les moyens de l'être avec la simplicité que la foi exige pour entrer en possession complète d'une âme d'homme. Il protesta de la pureté de sa foi, sans s'apercevoir que la foi s'altérait au contact de la suffisance qu'elle trouvait en lui. Bien des choses le gênaient, soit parmi les pratiques qu'il voyait se former ou se continuer autour de lui, soit parmi les vérités qu'il trouvait enseignées par les organes autorisés de l'Église. Dès qu'il éprouva la résistance de son esprit prévenu à ces pratiques ou à ces enseignements, au lieu d'approfondir les unes et les autres, ce qui convenait peu à ses habitudes superficielles au premier chef, il les heurta à son tour, d'une parole sarcastique et parfois venimeuse, sans se douter, j'aime à le croire, du mal que sa légèreté produirait bientôt.

Je trouve, dans les extraits de ses œuvres produits par M. Stichart, plusieurs protestations d'Erasme, contre les accusations d'hérésie dont il était l'objet : « Je n'ai jamais voulu, dit-il, supporter dans mes écrits quoi que ce soit qui pût être en contradiction avec la doctrine orthodoxe. Nombre de gens, par haine pour le siége pontifical, se sont rapprochés de Luther, et souhaiteraient trouver un chef pour former un nouveau parti : aucun ange, aucun homme ne me fera jamais déchoir. Malgré tous les sycophantes du monde, je demande la permission d'être et de rester orthodoxe. »

C'est là une protestation qui a sa valeur et qui nous permet d'être très-indulgent pour Erasme. Le désir de

rester toujours fidèle à l'orthodoxie suffit à amnistier ceux qu'une faiblesse d'esprit, naturelle ou acquise, entraîne dans des erreurs partielles, au moins lorsqu'ils n'affectent pas de tenir absolument aux préjugés dont ils sont victimes. Dans le cas particulier, Erasme mérite encore l'indulgence à un autre chef : c'est un homme léger et malin. La légèreté ne lui permet pas d'approfondir ce qu'il ne comprend pas assez : la malice lui fournit des traits par lesquels il croit peut-être ne percer que ses ennemis, tandis qu'il atteint bien réellement la doctrine même. Sous ce rapport, Erasme était digne de vivre au milieu de nous. Il eût trouvé, sans peine, dans nos rangs, une foule de gens qui lui ressemblent. Trop instruits pour ne pas voir que l'hérésie proprement dite est une absurdité caressée par l'amour-propre et la passion, ils ne le sont pas assez pour se défier d'eux-mêmes jusqu'à se soumettre humblement au joug de la foi. Trop superficiels pour embrasser d'un coup d'œil substantiel et ferme l'ensemble de nos dogmes et leurs rapports avec la vie quotidienne de la famille chrétienne, ils ont cependant trop de perspicacité pour ne pas saisir les défauts saillants qui ôtent à l'erreur son prestige et la discréditent même absolument. Gens faibles de caractère, plus faibles encore sous le rapport du jugement personnel, ils acceptent des préjugés répétés à satiété par le vulgaire, sans se douter même,—tant il est vrai que la légèreté les emporte! — qu'il subissent un joug cent fois plus humiliant que celui imposé par la foi de cette grande et noble société chrétienne où l'on retrouve l'écho de toutes les voix les plus graves qu'ait jamais entendues l'humanité. « Ils blasphèment alors ce qu'ils ignorent », ainsi qu'il en était de ceux à qui saint Jacques adresse, déjà de son temps, ce grave reproche. Leurs blasphèmes sont assaisonnés de plaisanteries qui, sans cesser d'être

de mauvais aloi, indiquent cependant assez, par leur forme même, qu'ils furent légèrement contempteurs lorsqu'ils les écrivirent ou lorsqu'ils les débitèrent.

Les défenseurs de la doctrine révélée sont obligés d'être sévères à leur égard, comme le furent les contemporains d'Erasme tandis qu'il distillait son venin sur leurs personnes ou sur des pratiques qui touchaient à leur foi. Erasme s'en plaint avec une amertume mêlée d'ironie : « Dans leurs prédications, dans leurs festins et dans leurs réunions, dans leurs voyages sur terre et sur eau, dans les échoppes même et dans les confessionnaux, des éplucheurs de vétilles mettent tous leurs soins à dire qu'Erasme est un hérétique bien plus pestilentiel encore que Luther. Ils ont persuadé cela à une foule d'ignorants, de jeunes gens, d'hommes âgés et surtout de femmelettes. Mais ils mentent effrontément à leur propre conscience, lorsqu'ils prétendent que j'ai eu quoi que ce soit de commun avec Luther ou que je doive jamais me rapprocher de lui. »

Que ces détracteurs n'eussent pas tout à fait tort, c'est ce que vont nous montrer des extraits dogmatiques des œuvres et de la correspondance d'Erasme. C'est d'après la correspondance surtout que l'on peut juger du mal que ses plaisanteries hors de propos étaient capables de produire. Les lettres d'un homme d'esprit ressemblent le plus près possible à sa conversation. C'est là qu'il s'abandonne et qu'il montre le fond de son cœur et de ses pensées intimes : c'est là aussi qu'il faut l'étudier si l'on veut se rendre compte des motifs qui déterminèrent à la sévérité les jugements de ses contemporains. Erasme avait de trop hautes et de trop nombreuses sympathies, pour que l'attention ne fût pas éveillée par les lazzis qu'il se permettait contre des choses généralement respectées à son époque. Ses conversations étaient ré-

pétées : elles passaient de bouche en bouche, et nombre de personnes de sa société s'estimaient heureuses de pouvoir colporter ses bons mots. Ses lettres étaient, comme chez nous, plus tard, les lettres des beaux esprits, livrées à la connaissance d'un nombreux public. On pouvait ainsi arriver sans peine, à connaître le fond de cette nature légèrement hargneuse à l'égard de tout ce qui ne lui revenait pas dès le premier instant. On s'en alarma, et l'on crut remplir un devoir en le dénonçant.

Du reste, comment ne pas prévenir les peuples contre un homme qui écrivait des choses semblables à celles-ci? « On ne peut méconnaître, il est vrai, que l'invoca-« tion des saints, des martyrs en particulier, n'ait trouvé « place parmi les pratiques des anciens orthodoxes ; « c'est cependant une thèse aujourd'hui généralement « abandonnée que l'on puisse produire à l'appui de la « nécessité de l'invocation des saints, un texte quel-« conque des Ecritures canoniques... Les pratiques de « dévotion à l'égard de quelques saints sont si anti-« chrétiennes qu'elles ne sont pas très-éloignées de la « superstition de ceux qui consacraient jadis à Hercule « le dixième de leurs biens, afin de devenir riches, ou « de ceux qui offraient un coq à Esculape, afin de re-« couvrer la santé, ou de ceux qui immolaient un tau-« reau à Neptune, afin d'obtenir une traversée heu-« reuse. »

Ce seul extrait suffirait à faire juger l'esprit d'Erasme. Il n'y a point là la moindre profondeur. S'il est vrai que les « anciens orthodoxes » aient invoqué les saints, c'est évidemment parce que cette pratique leur avait été enseignée par la tradition à qui Dieu a confié le soin de compléter les enseignements contenus dans l'Écriture. Se sont-ils trompés en agissant ainsi? Erasme ne l'eût point admis : il avait trop d'esprit pour cela. S'ils ne se

sont pas trompés, l'Église des temps nouveaux a donc raison de les imiter.

Quand même les Ecritures canoniques ne fourniraient aucun texte qui pût être apporté en preuve à propos de l'invocation des saints, l'ensemble de la doctrine qu'elles exposent conclut à ce dogme avec autant de simplicité que de force. La communion des saints est l'une des vérités le plus fréquemment énoncées—pour ne parler que d'un seul passage — dans le chapitre dix-septième de l'Evangile de saint Jean. Aucun enseignement ne revient plus fréquemment que celui-là sous la plume de l'apôtre S. Paul. Et l'invocation des saints est la suite logique du dogme scripturaire de la communion des saints.

Mais ces simples aperçus supposent des connaissances théologiques que n'avait point Erasme. Pour lui, un dogme cessait d'être scripturaire, dès que l'Ecriture ne l'enseignait pas formellement,et dans les termes mêmes qui l'exprimaient dans le langage reçu. L'analogie de la foi, le rapport des dogmes entre eux, n'étaient rien pour cet esprit avant tout superficiel et léger. A coup sûr, si la scholastique de l'Université de Paris lui eût moins déplu, s'il eût pu accepter, pour quelque temps seulement, sa discipline austère, son intelligence eût gagné en profondeur. Puisqu'il ne connaissait pas, comme il convenait, la question à laquelle il touchait dans ce passage, il eût mieux fait de passer outre. Mais comment résister au plaisir d'évoquer le souvenir d'Hercule, d'Esculape et de Neptune ? Pour un humaniste coquet, e sacrifice était trop fort.

D'ailleurs ses convictions ne sont pas très-arrêtées sur le point en question. Il écrit à une autre occasion : « Celui qui est persuadé que les saints ne se doutent aucunement des honneurs qu'on leur rend, peut très-bien

se dispenser de leur en rendre et profiter du bénéfice de sa persuasion. Du reste, je ne blâme pas non plus ceux qui honorent leurs images, pourvu que ce culte ne soit point superstitieux et qu'il s'inspire uniquement de l'amour qu'ils ont pour le saint que les images représentent et rappellent : je ne les blâme pas plus que je ne blâmerais une jeune fiancée qui, par amour pour son ami absent, baiserait un anneau ou une couronne qu'il lui aurait laissés ou envoyés. Ce sentiment, étranger à toute superstition, et uniquement provoqué par un excès d'amour, ne peut pas déplaire à Dieu. Il ne faut pas en juger autrement de ceux qu'il inspire et qui baisent avec amour un ossement ou toute autre relique des saints. Je pense qu'en pareil cas, saint Paul eût déclaré qu'il fallait laisser chacun à ses propres sentiments. »

Voilà bien de la tolérance, telle qu'on l'aime de nos jours. On remarquera seulement que, pour Erasme, l'invocation des saints n'est pas une question théologique. C'est une pratique tout à fait comparable à celles qu'inspirent les sentiments les plus vulgaires. Comment les hommes chargés de conserver intact le dépôt de la foi pouvaient-ils laisser passer, sans les dénoncer, de pareilles erreurs ? Par une ignorance déplorable du dogme chrétien sur l'Eglise triomphante et le bonheur des saints, Erasme permet à quelqu'un de penser que les saints « ne se doutent pas des honneurs qu'on leur rend. » Singulière façon de sacrifier l'enseignement théologique sur la vision béatifique qui est, en définitive, le levier le plus puissant pour nous arracher aux poids des misères de la vie et nous apprendre à les supporter, sans murmure, en vue du bonheur incomparable qui nous attend ! Un homme supérieur n'aura jamais des distractions pareilles. Se placer en face d'une question théologique, —

Erasme ne l'ignorait pas, — c'est aborder l'un des problèmes les plus graves auquel se puisse appliquer l'esprit humain. Son éducation avait été suffisamment soignée, au point de vue de l'instruction chrétienne, pour qu'il comprît avec quelle souveraine délicatesse on doit toucher aux vérités les plus élevées qu'il soit donné à l'intelligence humaine de connaître. Il savait très-bien que les saints sont ceux qui, après les amertumes de la terre, jouissent, confirmés en Dieu, du bonheur que nous attendons et dont l'espérance est le soutien de nos efforts. Il avait certainement lu, dans saint Pierre, cette magnifique apothéose, bien faite pour séduire son imagination brillante et avide du beau, dans laquelle l'apôtre, ouvrant à nos regards le sein même de Dieu, nous représente les saints comme une imposante nuée de témoins assistant à nos efforts, et nous encourageant de leurs exemples. Il connaissait assez les diverses théories païennes du bonheur futur, pour juger de l'excellence de la doctrine qui le fait consister à être fixé pour toujours dans le sein de Dieu, d'où toutes choses se montreront dans la réalité de leur être et dépouillées de tous les nuages qui les couvrent à nos regards bornés. Oui, sans doute, Erasme n'ignorait rien de ce que je viens de dire ; mais il était trop superficiel pour être arrêté par la portée de la concession qu'il faisait à la suffisance d'un ignorant, et il déclarait, avec un cœur léger, que saint Paul eût été aussi tolérant que lui, et eût laissé croire, par conséquent, à qui bon lui semblerait, que les saints peuvent ne pas se douter des honneurs qu'on leur rend, qu'il est indifférent de les honorer ou de ne les pas honorer, qu'un honneur inspiré par un vulgaire sentiment d'affection envers tel ou tel d'entre eux, peut, sans blesser Dieu, autoriser la vénération de leurs reliques ou des images qui les représentent.

L'importance de la question à laquelle nous touchons en ce moment, est si grande que l'on nous permettra d'insister encore sur cet objet. Il y a, parmi les vérités chrétiennes, deux ordres de dogmes qui, bien qu'ayant la même valeur objective, peuvent être diversement appréciés selon la diversité des esprits qui s'y appliquent. De la part d'un esprit supérieur, l'hésitation en présence de l'un de ces derniers dogmes dénote un degré de fausseté ou de légèreté plus grand que ne le ferait, en un sens, l'hésitation d'un esprit vulgaire. Tel est, en particulier, le dogme de la Communion des saints. Un homme, doué d'une portée d'esprit ordinaire, pourra se contenter de le juger, en quelque sorte, par les dehors. Il étudiera les autorités qui le proclament et, sans pousser plus loin son analyse, il l'acceptera parce qu'il en trouvera l'expression dans les symboles de foi. L'homme supérieur, au contraire, habitué à réfléchir sur le rapport des dogmes entre eux, tout en respectant beaucoup les preuves d'autorité, n'y limitera pas ses investigations. Il remontera aux principes desquels descend, par une déduction logique, cette vérité. Non content d'en effleurer la surface, il voudra en sonder la profondeur. La Communion des saints ne sera pas uniquement pour lui une de ces vérités que l'intelligence accepte parce qu'elle comprend qu'il est utile et nécessaire de ne point émietter le dépôt sacré de la Révélation : ce dogme lui apparaîtra comme la conséquence logique d'une série de dogmes auxquels il se rattache par les plus fermes liens. Voici, en quelques mots, toute la suite des vérités chrétiennes qui se déroulent devant l'intelligence de l'homme supérieur à propos de nos rapports avec les Saints : Jésus-Christ a créé un monde nouveau, une humanité nouvelle. Cette humanité est formée de membres dont il est le chef par son humanité choisie. Celle-ci, ramenée

à Dieu, par les gloires de la résurrection et de l'ascension, ne laisse pas d'être le chef de l'humanité nouvelle qu'elle s'est acquise par son sang. Comme elle jouit de la vision béatifique, elle associe ses membres au même bonheur, dans lequel et par lequel, consommés en Dieu, ils voient, en Lui et par Lui, leurs frères qui ne sont pas encore ramenés à Dieu, assistent à leurs efforts, écoutent leurs prières, sont à même, par un pouvoir emprunté au centre dans lequel ils vivent, de leur venir en aide et d'exaucer les prières que Dieu leur montre comme devant être exaucées. Le dogme de la Communion des saints se rattache ainsi à la série de vérités la plus lumineuse et la plus élevée qu'il soit possible à l'esprit humain d'appréhender. On conçoit à peine qu'un homme de goût, versé dans la connaissance des Pères, après des études théologiques telles qu'on les faisait au quinzième siècle, vivant dans un milieu aussi profondément instruit que l'était celui dans lequel vivait Erasme, se soit volontairement privé des satisfactions que de telles études lui auraient apportées, et n'ait étudié qu'à la surface ce qu'il lui était si facile de comprendre pleinement. Mon but est de le faire connaître, avec ses qualités et ses défauts : je ne pouvais me dispenser de signaler, en lui et dans les mouvements de son esprit, un aussi grave travers.

Ne croirait-on pas retrouver dans notre humaniste l'un de ces « éplucheurs de vétilles » qu'il savait si bien flétrir, lorsque, pour protester contre certains abus assurément dignes d'être réprouvés, il leur donne une importance qu'ils n'eurent certainement jamais. « Ils ressemblent aux charlatans, ceux que tout le monde a trop longtemps supporté, qui courent le monde en se faisant suivre de reliques et de statues auxquelles ils attribuent, avec la plus grande impudeur qui se puisse concevoir, des miracles qui n'ont jamais eu lieu. Avec une effron-

terie qui n'a pas de nom, ils font baiser comme des fragments de paille et de foin pris à la crèche du Sauveur, ce qu'ils ramassèrent dans les balayures et dans le fumier de l'auberge voisine. Des charbons, qu'ils prirent naguère à leur foyer, ils les donnent comme des charbons pris sous le gril de S. Laurent. »

C'est avoir bien peu de respect pour ses contemporains que de les faire passer ainsi pour des dupes d'un charlatanisme grossier. Erasme n'aurait pas dû nous présenter des exceptions déplorables, sans doute, mais qui sont de tous les âges, comme un état général contre lequel il éprouvait le besoin de protester ainsi qu'il l'a fait. S'il eût voulu servir l'Église, il avait assez d'influence pour obtenir des prélats, dans les diocèses de qui ces abus se produisaient, une énergique protestation, sans publier de pareilles choses dont les pseudo-réformateurs ne manqueront pas de profiter dans l'intérêt de leur révolte. A un autre point de vue, on comprend peu qu'un homme supérieur, adonné aux études sérieuses, écoute ainsi, pour s'en faire l'écho, des bruits plus ou moins fondés qui ressemblent beaucoup trop à ce que nous nommons des cancans.

Erasme est assez correct lorsqu'il parle du jeûne et de son influence sur la vraie piété. C'est pour lui une pratique utile, lorsqu'elle est convenablement suivie : la convoitise y trouve un remède, et les sens qu'elle affaiblit ont moins de force pour se révolter contre l'esprit qui les doit subjuger. Il n'est pas douteux pour lui que la colère de Dieu ne soit apaisée souvent par ce genre de pénitence volontaire. L'Ancien Testament nous montre que le jeûne eut, en plusieurs rencontres, ce résultat, et Jésus-Christ assure qu'il y a certains démons dont on ne saurait se délivrer que par le jeûne et par la prière. Cependant Erasme ne croit pas que la primitive

Église ait formulé aucun précepte à cet égard, bien que le jeûne fût en honneur parmi les premiers chrétiens, et qu'ils l'aient assez universellement pratiqué.

Le célibat ecclésiastique est, à ses yeux, l'un de ces usages que les circonstances peuvent modifier. Il est loin de s'en faire une idée exacte, parce qu'il le juge comme le font très-ordinairement ceux qui n'ont aucune notion sérieuse des convenances et des nécessités par lesquelles l'Église s'est vue déterminer à l'accepter et à l'imposer. « Je ne verrais, dit-il, aucun inconvénient à ce que les prêtres se marient, si la nécessité l'exige, si les supérieurs le permettent, si le repos public et la tranquillité des âmes saintes n'en sont pas troublés. Je crois qu'il serait bon de permettre aux prêtres de se marier : on éviterait, par là, beaucoup de scandales et on consacrerait de nombreux avantages. Mais ne vais-je pas m'attirer la colère des officiaux (vicaires généraux), qui trouvent tant d'utilité, par les amendes qu'ils imposent aux prêtres qui retiennent chez eux des concubines ? » Ce n'est qu'une plaisanterie de mauvais goût accolée à l'une de ces affirmations que nous rencontrons, chaque jour, dans la bouche ou sous la plume de gens auxquels Erasme serait très-peu flatté de ressembler. La question du célibat ecclésiastique était aussi bien tranchée au XVe et au XVIe siècles qu'elle l'est de nos jours. Personne n'ignore que c'est surtout pour s'affranchir de cette loi onéreuse que Luther s'est révolté contre l'Église. Elle a des délicatesses supérieures aux instincts grossiers d'un vulgaire peu attentif et de natures peu à peu émancipées des saintes observances que les prêtres réguliers et fidèles gardent avec un soin scrupuleux. Depuis que Luther a levé l'étendart de la révolte, on entend, de temps à autre, des échos de sa voix retentir près du sanctuaire : ils partent tous du même côté : ils répercutent

les blasphèmes de prêtres qui se crurent maudits, parce que les instincts chrétiens des peuples ne leurs permirent pas de se livrer à la débauche, sans encourir l'anathème de protestations indignées. Ces malheureux veulent essayer de se justifier aux yeux de leurs frères, en faisant sonner bien haut les scandales, après tout fort rares, relativement, puisqu'on éprouve le besoin de leur donner une publicité bien faite pour les grossir. Ils mentent à leur propre conscience, nous le savons très-bien, en parlant ainsi. Tous connurent, un jour ou l'autre, les délices de la virginité, qu'ils maudissent alors au profit de la convoitise. On comprend la haine qui les dévore contre l'institution ecclésiastique à laquelle ils doivent une flétrissure dont la complaisance mondaine s'est encore refusée à les relever. N'est-il pas souverainement déplorable qu'un homme tel qu'Erasme puisse fournir à de tels égarés un semblant de raison, que son langage plaisant puisse, en quelque manière, autoriser leurs perfides déclamations ? Je ne vois pas que les historiens d'Erasme l'aient jamais accusé d'avoir été infidèle aux vœux les plus saints. J'aime donc mieux attribuer son langage, en cette rencontre et sur ce sujet, à la frivolité de son esprit qu'à la perversité de son cœur. Mais la part de tristesse que j'en éprouve n'est pas diminuée. Ne conviendrait-il pas de lui appliquer encore une fois les vers du poéte :

L'esprit qu'on veut avoir gâte celui qu'on a ?

Toutes les fois qu'une chose est sujette à des abus, Erasme ne voit que les abus, et il les rejette impitoyablement sur l'institution qui y donne lieu. Il va encore plus loin ; il s'efforce de se persuader qu'un institution pareille ne peut avoir Jésus-Christ pour

auteur : il ouvre le Nouveau Testament, et, s'il ne rencontre pas un mot matériellement décisif, en faveur de l'institution qu'il poursuit, il déclare, sans hésiter, que son origine n'est point divine et que c'est une exploitation humaine imaginée par les prêtres et exercée à leur profit. Cela fait, si pareille institution lui semble utile sous certains rapports, ne croyez pas qu'il la proscrive absolument : il la traite avec quelque condescendance et déclare alors qu'elle pourrait être bonne pourvu qu'elle fut bien pratiquée.

Telle fut la conduite d'Erasme à l'égard de la confession. Les abus de cette pratique l'offensaient. Il cherche dans le Nouveau Testament. Là, il ne trouve nulle part que Jésus-Christ ou les apôtres aient dit, en toutes lettres : « Vous êtes obligés de vous confesser pour obtenir la rémission des péchés mortels commis après le baptême. » Donc, dit Erasme, la confession n'est pas d'institution divine. S'il ne l'affirme pas d'une manière aussi absolue, il élève, du moins, de graves doutes à cet égard. L'interprétation, par l'Église, des passages de l'Écriture relatifs à la nécessité de la confession, n'est rien pour lui. On dirait qu'il se croit supérieur à l'Église même lorsqu'il s'agit de pareilles questions ; et on retrouve, en pareil cas, chez Erasme, la même suffisance que Luther déploiera plus tard contre ceux qui ne voudront pas se fier absolument à son exégèse. Le rationalisme, en pratique, est fils de l'orgueil : à sa première manifestation dans l'esprit humain, il se contente de l'émanciper des autorités plus immédiates auxquelles il devrait se soumettre, l'autorité de l'Église et de ses chefs ; plus tard, il l'émancipe même du joug de Dieu. Erasme ne connut pas ce dernier malheur. Luther l'éprouva pour lui ; mais ses sectateurs ne devaient le connaître que plus tard : nous les voyons, en notre siècle,

en lutte ouverte contre Dieu et contre son Christ. Erasme engagea la lutte contre l'Église seulement, et, pour lui, cette lutte ne fut pas même rigoureusement consciente, puisqu'il voulait, disait-il, rester orthodoxe quand même et ne jamais s'écarter de la vraie foi. Mais la volonté n'est efficace qu'à la condition d'être dans le sens de la volonté divine manifestée par un ordre de choses établi, qui règle ses propres mouvements. C'était une illusion profonde que de se livrer, tout en prétendant rester catholique, à un éclectisme aussi hardi.

Après avoir élevé des doutes sur l'institution divine de la confession, Erasme reconnaît l'utilité qu'elle peut avoir lorsque des abus ne viennent pas à s'y produire : « Je ne prétends pas, dit-il, que nous ne devions pas nous confesser, mais je dis que nous devons nous confesser en cherchant l'utilité pour nos âmes. Et pour indiquer comment nous devons le faire, j'aurais à exposer bien des défauts dont je ne rends pas la confession responsable : je les attribue aux mauvaises dispositions des pénitents et des confesseurs. » Singulière façon de raisonner ! Nous devons nous confesser pour l'utilité de nos âmes. Tout le monde en convient, et c'est précisément dans ce but que Jésus-Christ a institué la confession. Mais si vous séparez cette institution de l'origine divine à laquelle elle doit tout son crédit, vous ouvrez la porte à tous les abus que vous vous proposiez de signaler pour les faire disparaître. Eh ! quoi, est-ce que jamais un homme libre consentira à se soumettre à pareille pratique, pour la seule utilité matérielle qu'il peut y trouver, si Dieu même ne lui en fait un devoir? Est-ce que les mauvaises dispositions des pénitents et des confesseurs ne viennent pas, surtout et uniquement, de ce que les uns et les autres oublient qu'ils font une œuvre surnaturelle? Dieu nous préserve de réformateurs du genre de notre humaniste !

Mais il n'est pas théologien, dira-t-on ? Alors pourquoi traiter de matières essentiellement théologiques ? pourquoi ne pas s'enquérir, auprès des théologiens, de ces sujets si graves, avant de troubler, par des paroles séduisantes à cause de leur méchanceté même, nombre d'esprits qui n'ont ni le loisir ni la faculté de débrouiller le sophisme et de le réfuter ? Quelle grave responsabilité devant Dieu, en vérité, que celle du talent ! C'est une des plus grandes douleurs de l'homme qui pense, de voir, près de lui, des hommes mieux doués peut-être, mais moins réfléchis, se livrer au faible plaisir de séduire leurs frères, ou se faire les propagateurs d'idées, qui n'ont, dans leur propre esprit, aucune consistance, tandis qu'elles sont en opposition avec les idées divines dont il a plu à Dieu de fixer, au sein de l'Église, la garde et le dépôt.

Al. Gilly.

L'HISTOIRE DE LA SCIENCE.

—

(Deuxième article.)

—

II

LES GRECS ET LES LATINS.

Il était en effet réservé à la race japhétique ou aryenne, et à un nouvel âge de l'histoire, de faire de la science dans un sens plus parfait, en y apportant un esprit plus analytique et plus métaphysique. Les fils de Japhet ont succédé à leurs frères issus de Sem et sont demeurés depuis lors au premier rang de la scène du monde. Ainsi avait prophétisé Noé en annonçant que Japhet habiterait dans les tabernacles de Sem. En ces deux grandes familles des Sémites avec lesquels se confondent souvent les Chamites, et des Japhétiques leurs héritiers, se trouve concentrée toute l'histoire de la civilisation du monde ; les peuples innombrables qui se sont répandus autour d'elles sur la terre, n'ont pu qu'accidentellement coopérer aux progrès de la civilisation générale et de la science.

Une seule langue générale, à flexions comme la langue sémitique, et par suite comme elle plus parfaite que toutes les autres, était parlée par les Aryas, et s'est

divisée par l'effet des migrations en des idiomes innombrables. C'est environ deux mille cinq ou six cents ans avant notre ère, que, poussés par le flot des hordes touraniennes, les Aryas abandonnèrent leur patrie d'origine, la Bactriane, la Balkh actuelle, la grande et la petite Boukharie, pour se diriger les uns vers l'Inde et la Perse, les autres vers l'Europe qu'ils ont couverte sous les noms de Celtes, d'Itales, de Pélages, d'Hellènes, de Germains et de Slaves. Un esprit d'indépendance animait tous ces peuples, et les faisait se diviser et s'étendre à l'infini, au contraire des Sémites naturellement peu progressifs et pénétrés vivement du sentiment de l'autorité. Sous le rapport des conceptions, au lieu d'avoir comme les Sémites une intelligence amie de ce qui parle vivement aux sens, et peu encline aux nouveautés, l'esprit des Aryas fut, par conséquence de leur caractère, très-mobile, très-investigateur et très-apte aux spéculations abstraites.

Cette nature d'esprit explique la pureté relative des croyances religieuses que Zoroastre s'efforça d'implanter dans l'Iran. La théologie de cet illustre réformateur était très-spiritualiste relativement aux doctrines religieuses avec lesquelles elle se trouvait en lutte. L'Inde surpassait la Perse par la science de ses brahmanes et la richesse de sa littérature. Ce pays pouvait faire pressentir le progrès qui allait s'accomplir chez les Aryas d'Occident. Toutefois, la grande race japhétique avait encore sur les bords de l'Indus et du Gange une trop grande exubérance de vie, pour que l'esprit humain y pût garder cette juste mesure qui seule lui permet d'atteindre à sa perfection.

Aux Hellènes fut accordé ce bienfait divin. La race grecque est celle de toutes les races qui a le plus brillé par les dons de l'esprit; elle règne en souveraine dans le

domaine de l'intelligence. « Scientiæ quas habemus, a dit Bacon, ferè à Græcis fluxerunt. Quæ enim scriptores Romani, aut Arabes, aut recentiores addiderunt, non multa aut magni momenti sunt; et qualiacumque sint, fundata sunt super basin eorum quæ inventa sunt a Græcis (1). »

A peine la Grèce est-elle introduite par la Providence sur le théâtre de l'histoire, que déjà elle séduit par ses charmes. Elle donne ses poëtes, ses *rapsodes*, qui chantent dans les fêtes les dieux et les héros, et entretiennent ainsi la valeur dans les cœurs. Nous lisons encore avec un plaisir infini Homère, le plus célèbre de ces poëtes. Nous n'avons plus aucun souci de tout ce qui pouvait passionner ses héros : les temps sont si changés ! et cependant ses vers nous émeuvent, nous ravissent, parce que l'*aède* divin a un art merveilleux de tout embellir, de narrer d'une manière saisissante.

La Grèce n'est plus comme les nations orientales dominée par la nature ; l'homme devient en elle son propre maître, et par suite s'idolâtre lui-même. De là cet esprit de liberté qui l'agite plus peut-être que tout autre pays aryen, et aussi cette beauté qui resplendit en elle. Ses dieux ne sont plus les forces plus ou moins terribles de la nature, ce sont des personnalités humaines véritables. Tout ce qu'elle dit, tout ce qu'elle fait, rappelle la perfection de l'homme dans la force de l'âge.

La science hellénique témoigne donc d'une plus grande puissance de raison, La Grèce en reçut d'Orient les éléments, envoyant ses sages demander leurs premières lumières à ceux de l'Égypte et de l'Asie. Mais elle développa admirablement ce qu'elle reçut ainsi. Elle eût ses philosophes, d'abord les sept sages, puis plusieurs autres qui fondèrent soit dans l'Asie-Mineure, soit dans

(1) Novum organum, part. II, aphorismus LXXI.

la grande Grèce, l'école ionienne, l'école pythagoricienne et l'école éléatique, lesquelles se réunirent plus tard à Athènes ; car cette ville tint par ses lumières un rang illustre entre toutes les cités de la Grèce. C'est elle qui donna Socrate.

Socrate est probablement le plus grand homme dont puisse se glorifier la science profane, non à cause de l'étendue matérielle, mais à cause de la sublimité et de la pureté de sa doctrine. Voyant que les philosophes qui l'avaient précédé, s'étaient beaucoup occupés de physique et de dialectique, il jugea qu'il valait mieux établir les principes de la morale. Il les étudia donc et les enseigna à ses disciples. Le plus célèbre d'entre eux fut Platon. La doctrine de ce grand homme resplendit d'une clarté si pure, si sereine, et elle est si sublime, qu'il demeure l'honneur de la raison naturelle de l'homme. Il a écrit divers dialogues dans lesquels sont conservés ses enseignements. C'est le fondateur de l'école académique. Aristote, son émule, chef des péripatéticiens, fut le génie le plus encyclopédique de l'antiquité. Alexandre ne pouvait avoir un plus grand précepteur. *Le Philosophe* réduisit tout en système, et pour n'avoir pas l'élévation de Platon, sut du moins tout analyser. Il traita de toutes les sciences physiques et métaphysiques, donna les préceptes de la politique, analysa toutes les opérations de la pensée, et, fidèle interprète du goût, consacra le premier les théories littéraires.

Le temps était en effet venu de formuler les lois de la pensée et de la parole : la littérature grecque florissait en tout genre. Outre les épopées des poëtes cycliques dont j'ai parlé, elle avait donné la poésie dramatique, et quelles merveilles se trouvent dans les tragiques grecs ! La comédie est un autre genre de composition que les

Hellènes ont inventé et dans lequel ils ont excellé. La poésie lyrique et les autres ont encore été cultivées par eux. Ils ont trouvé l'art de raconter les faits historiques avec plus d'étendue et d'une manière plus raisonnée que ne l'avaient fait les Orientaux. Leur éloquence surtout était admirable. Ils surent composer des discours réguliers, parfois très-étendus, et d'une force irrésistible; leur Demosthène sera toujours le prince des orateurs.

La Grèce eut aussi une science politique et législative compliquée et digne de mémoire, dans laquelle elle fit passer son génie, qui est celui de la liberté individuelle et sociale. Elle ne sut pas, comme l'Orient, se soumettre à l'autorité d'un grand monarque, mais elle employa tout son génie à faire respecter les droits des citoyens. C'était un avancement vers le droit le meilleur, celui où tout est si bien tempéré, que la liberté se trouve dans l'obéissance.

Je ne puis passer ici les beaux-arts sous silence : car eux aussi tiennent à la science, et proviennent de l'intelligence humaine. La Grèce triomphe encore en eux par une perfection sans égale. Rien de si bien ordonné, de si satisfaisant à l'œil qu'un monument d'architecture grecque ! Rien de si beau, dans toute l'énergie du terme, qu'une statue d'un artiste grec, à cause de l'harmonie des lignes, de la sérénité du visage, et de ce je ne sais quoi dans les traits, qui se sent mieux qu'il ne s'exprime ! Ce sont les Orientaux qui ont été dans l'art les premiers instituteurs des Hellènes. Les œuvres archaïques de l'art grec dérivent d'une imitation prochaine des monuments et des statues de la Phénicie, de l'Assyrie plus encore que de l'Egypte, et l'on a reconnu en Orient, même dans les monuments hébraïques du temps des rois, les formes originales des ordres d'architecture. Mais l'art oriental a perdu, entre les mains des Grecs,

ses formes trop colossales comme sa rudesse ; il y a pris au contraire une vie plus pleine et des proportions mieux en rapport avec la nature humaine.

Les sciences proprement dites furent également cultivées par le même peuple. L'un des sept sages, Thalès de Milet, apporta d'Egypte les premières notions des mathématiques et de l'astronomie ; il sut prédire une éclipse de soleil. Pythagore apprit aussi en Egypte l'usage des chiffres et le fameux théorème qui porte son nom; il voulut que l'on regardât les mathématiques comme partie intégrante de la philosophie. Un grand nombre d'autres mathématiciens le suivirent et firent prospérer cette branche d'étude. Il suffit de mentionner Euclide. On se rappelle la renommée d'Archimède en mécanique et en physique. L'histoire naturelle fut étudiée avec soin, spécialement par Aristote. La médecine que les Asclépiades reçurent en dépôt d'Esculape, fut aussi constituée en science par Hippocrate. Pour l'astronomie, elle fit de sérieux progrès, spécialement à Alexandrie quand, après Alexandre, cette ville devint le centre des sciences et des lettres.

Voici ce que dit Mgr l'Evêque d'Angers, sur le rôle que cette célèbre cité joua sous le paganisme dans l'histoire de la science : « Il n'entre pas dans mon sujet de vous rappeler par quelle suite d'événements Alexandrie était devenue le principal foyer de la civilisation du vieux monde. En établissant ce poste avancé à l'extrémité du continent africain, vis-à-vis de l'Europe et de l'Asie, le génie du fondateur avait-il pressenti les merveilleuses destinées qu'un tel emplacement assurerait à son œuvre? Toujours est-il que la colonie d'Alexandre n'avait pas tardé à devenir la grande étape des peuples orientaux sur la route de l'Occident grec et latin.

« C'est par ce canal que devait s'opérer désormais l'é-

change des idées entre des races jusqu'alors si étrangères les unes aux autres. A mesure que la Grèce, épuisée par ses luttes intestines, laissait s'éteindre les rayons de sa gloire passée, son influence allait revivre avec son esprit sur l'antique terre des Pharaons, sous le sceptre libéral et intelligent des Ptolémées. Il est vrai que ces rejetons de la mère-patrie, transplantés sur les bords du Nil, n'avaient pas réussi à y porter avec eux la sève puissante qui circulait dans la littérature grecque à l'époque de Périclès ou de Platon. Les grands siècles ne se répètent pas à de si courts intervalles, et l'on ne suscite pas le génie par des moyens factices. Les Ptolémées eurent beau réunir des masses de volumes dans leur Bruchéion et leur Sérapéion, ouvrir leur Musée à une élite de savants richement dotés, ni leurs largesses royales ni leurs immenses collections ne suffisaient pour faire éclore des œuvres vraiment originales. Jusqu'à Philon, cette restauration littéraire, dont Alexandrie était le centre, n'aboutit qu'à des travaux de critique et d'érudition, travaux fort estimables sans doute, et qui ont beaucoup facilité l'intelligence des chefs-d'œuvre de la Grèce, mais qui n'auraient pas laissé dans l'histoire des traces bien profondes, si des tentatives plus sérieuses n'étaient venues s'y ajouter. Qu'est-ce donc qui pouvait ranimer la vigueur de l'esprit hellénique et le pousser dans des voies nouvelles? Le souffle de l'Orient. C'est de là que devait partir l'impulsion ; et, par le fait, le réveil de l'esprit philosophique n'eut pas d'autre cause. Quand les doctrines orientales, jusqu'alors cachées dans les sanctuaires de l'Égypte et de la Perse, se furent dévoilées peu à peu aux yeux de l'antiquité classique, il se fit un grand travail d'idées au sein des écoles. Le génie grec, si habile a revêtir de ses formes tout ce qui venait du dehors, s'empara de ces théories

étrangères, pour les mêler à ses propres conceptions. Ce fut à qui porterait dans ces tentatives de fusion plus d'audace et de persévérance. Par suite de ce mouvement intellectuel, Alexandrie était devenue une nouvelle Athènes, plus vaste et non moins bruyante que l'ancienne : les portefaix eux-mêmes y tenaient école, tant les questions de doctrine passionnaient l'opinion. Déjà lorsque César était venu assiéger la capitale de l'Egypte, il avait trouvé jusque dans les carrefours des philosophes qui argumentaient en plein vent[2]. »

Ce nom de César rappelle les Latins qui, après avoir vaincu les Grecs par les armes, furent appelés à les seconder dans l'œuvre de l'avancement de la science. Les Romains n'étaient pas comme les Hellènes, destinés par nature aux exercices de l'esprit, à la culture des lettres et des sciences. Leur mission principale était de dominer le monde, et de le ramener tout entier dans l'obéissance à une unique et puissante autorité :

Tu regere imperio populos, Romane, memento :
Hæ tibi erunt artes (1),

faisait dire Virgile à l'ancêtre fabuleux de ce grand peuple. Voilà pourquoi, durant les premiers siècles, la république romaine, toute préoccupée d'inspirer à ses citoyens des mœurs simples et des vertus guerrières, les laissait parfaitement étrangers aux lettres et aux sciences.

Mais quand les conquêtes eurent introduit dans Rome une civilisation plus raffinée, et fait perdre peu à peu l'austérité antique, la Grèce sut conquérir à son tour sa rivale par ses doctrines, ses lettres et ses beaux-arts. En vain Caton le Censeur fit-il congédier promptement

(1) Clément d'Alexandrie, p. 13, 14, 15.
(2) Enéide, VI, 851, 852.

une ambassade de philosophes qu'avaient envoyés les Athéniens, et quelque temps après obtint-il le bannissement de tous les philosophes et de tous les savants, que sa rude vertu regardait comme des empoisonneurs publics. Malgré tous les obstacles qu'opposaient aux progrès des lumières les anciennes habitudes et les vieux préjugés, on vit la culture intellectuelle se répandre de toutes parts au milieu de la nation guerrière. La langue grecque obtint une telle faveur qu'on la préféra bientôt à la langue nationale. On l'enseigna dans des écoles assez bien constituées, et Cicéron put écrire à l'encontre de l'oracle du vieil Anchise : « Erat Italia tunc plena Græcorum artium ac disciplinarum (1). »

Rome eut donc ses savants comme Athènes. Cicéron recueillit toute la philosophie de la Grèce pour en instruire sa patrie, dans des traités que nous lisons encore avec admiration. Il conquit surtout la palme de l'éloquence. Ses discours portent toujours l'empreinte de la gravité romaine, mais ils sont embellis par tous les charmes de l'imagination hellénique.

Rome donna aussi d'excellents historiens qui restent encore comme des modèles de l'art de bien traiter l'histoire. Elle connut la poésie, et eut d'illustres poëtes qui écrivirent en tous les genres de composition inventés par les Grecs.

Les beaux-arts fleurirent également en Italie. L'architecture romaine produisit des monuments qui, par la gravité de leur caractère et leur durée éternelle, sont dignes du peuple qui les éleva. La sculpture et les autres beaux-arts furent aussi cultivés avec un égal succès.

Malgré ces progrès de la civilisation et cette habileté dans les arts libéraux, la science était bien imparfaite chez les peuples anciens dont je viens de parler. Ces peu-

(1) Pro Archiâ, *Narratio.*

ples étaient plongés en religion dans les ténèbres de l'idolâtrie, de sorte qu'ils se trouvaient livrés aux plus grossières erreurs touchant les vérités les plus capitales, sans que leur philosophie, connue au reste seulement du petit nombre, fut assez puissante pour les en arracher.

III.

LES PÈRES.

Mais les temps arrivèrent où, suivant la prophétie d'Isaïe,

« Les peuples marchant au sein des ténèbres
« Virent une grande lumière,
« (où) Sur les habitants des sombres régions de la mort
« Se leva le jour » (1).

Précédé en vrai roi par le Précurseur dont la vie s'était écoulée au sein des déserts dans la méditation des vérités éternelles, en attendant le moment solennel d'annoncer l'arrivée du Fils de Dieu ; ce Verbe incarné, le Maître daigna enseigner lui-même les hommes et converser avec eux. Il est le roi de la science comme du reste. Il a enseigné aux hommes les mystères les plus cachés de la divinité et de l'autre monde, levant ainsi le voile qui les recouvrait sous l'ancienne loi. Il a appris à ses disciples une morale surpassant en perfection tout ce que pouvait concevoir l'esprit humain, et laissant bien loin derrière elle ce qui avait été dit aux Anciens. En un mot Jésus est la Vérité, comme il l'a déclaré lui-même.

Ce qu'il avait enseigné, avait pu être imparfaitement compris par ses apôtres, trop peu préparés, comme leurs contemporains, à contempler d'un œil assuré une pareille lumière. Mais quand le Saint-Esprit fut descendu en eux,

(1) Is. IX, 1.

il leur fit saisir le sens des paroles du Maître, et leur révéla lui-même toute vérité. Alors ils s'en allèrent instruire l'univers entier. Alors le Prince des apôtres établit dans la capitale du monde une chaire de laquelle émanèrent des enseignements bien supérieurs à toute la philosophie des sages de la terre. Alors saint Paul remplit tellement le monde de sa prédication, qu'il mérita d'être appelé le Docteur des nations.

Le monde ne fut pas sourd à ces voix apostoliques ; il fut éclairé dans ses ténèbres; le christianisme grandit malgré les persécutions, et avec lui sa science. L'Église eut ses Pères, ses Docteurs, qui dans l'ordre sacré firent autant qu'il avait déjà été fait dans l'ordre profane. Ils ont laissé des écrits immortels, que doivent feuilleter jour et nuit ceux qui ont le désir d'acquérir la science des vérités de la religion.

Et ce qu'il y avait d'admirable dans la nouvelle doctrine, c'est que tout en livrant aux méditations des lettrés des choses qui les dépassaient toujours, elle se communiquait pourtant au vulgaire dans sa partie essentielle. D'ailleurs, à partir du second siècle, l'Eglise eut des écoles créées sous les auspices des évêques et soumises à leur surveillance. On y donnait l'instruction aux catéchumènes, et on y faisait l'éducation scientifique du clergé. Tous les premiers siéges épiscopaux possédèrent des écoles de ce genre, comme ceux d'Alexandrie, de Césarée, d'Antioche et d'Édesse, en Orient, de Rome, de Milan, de Carthage, en Occident.

Ce fut surtout le Didascalée d'Alexandrie qui acquit une juste célébrité. Les hommes avaient fait d'Alexandrie le siége de la science profane ; Dieu y fit plus que partout ailleurs cultiver la science sacrée. Quelle gloire pour une école quand on voit un Clément succéder sur sa chaire à un Pantène, et un Origène à un Clément !

La mission spéciale du Didascalée d'Alexandrie fut de faire servir au profit de la révélation les lumières de l'antiquité profane. Il remplit très-bien cette mission, et, par ses travaux spécialement, la doctrine chrétienne prit cette forme plus rationnelle qui constitue la théologie proprement dite. La foi y reçoit l'alliance et le concours de la lumière naturelle, et y acquiert de la sorte un nouveau lustre aux yeux des hommes. Ce sont les richesses des Egyptiens qui servent à l'ornementation du tabernacle du Seigneur.

Pour donner une juste idée du programme d'enseignement que l'on suivait dans le Didascalée d'Alexandrie, je ne puis mieux faire que d'emprunter ici les paroles de Mgr Freppel : « Il serait injuste, disait-il dans son cours de la Sorbonne, d'attribuer à Origène seul le mérite d'avoir formulé ce programme qui embrasse dans une vaste synthèse toutes les connaissances divines et humaines ; le successeur de Pantène et de Clément n'a fait que le préciser davantage et le développer avec plus de suite et d'ampleur. L'idée commune aux trois Alexandrins est celle-ci : bien que multiples dans leur objet, toutes les sciences émanent de la même source et tendent à une fin identique, car chacune d'elles est un rayon de l'éternelle Sagesse, et aucune n'est étrangère à la gloire de Dieu ni au bonheur de l'humanité. Partant de ce principe, ils les disposaient dans un ordre hiérarchique, suivant leur degré d'influence sur le perfectionnement de l'esprit et de la volonté. C'est ainsi que la science du langage, la science des nombres, la science de l'étendue, la science des corps terrestres ou célestes, formaient un cercle de disciplines préparatoires à la philosophie spéculative et morale, c'est-à-dire à la science des idées et à la science du devoir. Ce domaine du savoir humain une fois parcouru dans tous les sens,

on passait de la raison à la révélation, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel ; et la théologie ou la science sacrée, la science de la foi, venait couronner tout ce magnifique ensemble : voilà de quelle manière les Alexandrins avaient conçu et organisé l'enseignement. Vigoureuse ébauche qui est restée un de leurs plus beaux titres de gloire (1) ! »

Quelles brillantes clartés resplendirent dans le monde au IVe siècle, alors que les grands Docteurs de l'une et l'autre Église y faisaient entendre leurs enseignements ! Les lettres, les connaissances profanes ne leur étaient en rien étrangères. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze avaient suivis les cours d'Athènes ; eux et saint Ambroise ont écrit les pages les plus belles sur les merveilles de la nature : saint Augustin traitait des mathématiques et de la musique ; tous étaient principalement de profonds philosophes. Mais ils se préoccupaient avant tout de l'avancement des sciences sacrées, et par leurs immenses travaux soit pour la réfutation des hérétiques, soit pour l'instruction même des fidèles, tant dans leurs conciles que dans leurs écrits personnels, ils élucidaient, analysaient, précisaient et ordonnaient en systèmes rationnels les dogmes invariables du Christianisme.

Ainsi grandissait la science sacrée, et s'effectuait ce progrès dont la religion revendiquait en ces temps la gloire pour elle-même par la bouche de saint Vincent de Lérins : « Nullusne ergo in Ecclesiâ Christi profectus habebitur religionis, répondait le Saint aux incrédules d'alors ? Habeatur planè, et maximus... Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, in eodem

(1) Origène, t. I, p. 106, 107.

sci'icet dogmate, eodem sensu, eademque sententiâ (1).» Mémorables paroles que Pie IX répétait naguère pour l'instruction du XIXe siècle (2) !

IV

LE MOYEN-AGE.

Le vieil empire Romain avait besoin d'être rajeuni par un sang plus pur injecté dans ses veines épuisées, par le sang des races qui n'avaient pas subi les atteintes de la corruption du paganisme civilisé. A l'appel de Dieu, ces races fondirent, ainsi que des avalanches, des froides régions du Nord où elles étaient gardées pour le jour de la guerre, comme ces trésors de la neige, dont parle le livre de Job (3). Avec elles tout le monde se trouva bientôt plongé dans la plus obscure barbarie, dans l'ignorance la plus profonde.

Où donc alors toute science trouva-t-elle un abri, si ce n'est dans l'Église, à l'ombre des cathédrales ? Tant que le flot des peuples passa en engloutissant toutes les merveilles de l'ancienne civilisation, tant que les nouveaux maîtres du monde gardèrent leur rudesse native, ce furent les évêques et les moines qui conservèrent la science et la préservèrent d'une perte assurée. Bien plus, ils n'eurent pas de repos qu'ils ne fussent arrivés à polir les farouches dominateurs, à leur faire ouvrir les yeux aux lumières de la foi et à celles de la raison.

Voilà pourquoi, quand Dieu et son Eglise eurent donné au monde encore barbare le grand empereur Charlemagne, les lettres et les sciences quittèrent leurs silencieuses prisons.

(1) Commonitorium primum, cap. XXIII.
(2) Epist. apost. *Singulari quidem*, 17 mart. 1856.
(3) Job. XXXVIII, 22, 23.

Charlemagne promulgua sa fameuse *Constitution des Ecoles* par laquelle il érigea des établissements d'instruction publique dans les cathédrales et les abbayes qui n'en possédaient pas encore.

De la sorte notre vieille terre des Gaules voyait avantageusement remplacés en son sein les colléges druidiques qui étaient autrefois les dépositaires de sa science ; car la Gaule reçut de tout temps l'instruction de l'ordre sacerdotal auquel elle fit toujours une grande place dans son État. De la sorte encore, elle pouvait même se consoler de la dissolution de ces grandes écoles de l'époque gallo-romaine, lesquelles rivalisaient avec celles de l'Italie. Comme au temps des Druides, l'enseignement, sous Charlemagne, était presque tout oral. Les leçons d'Alcuin dans l'abbaye de saint Martin de Tours, et de Langulfe, dans celle de Fulde, par exemple, étaient des espèces de controverses dans lesquelles les disciples les plus illustres de ces doctes maîtres ne se servaient que de la parole et de la mémoire.

Cette difficulté, due à la rareté des manuscrits et au prix élevé du parchemin, n'empêcha point les établissements scientifiques fondés par le grand empereur de briller pour la plupart d'un vif éclat. Ils étaient divisés chacun en classes supérieures et en classes inférieures. Dans celles-ci, on enseignait la lecture, l'écriture, le calcul, le chant et la religion. Dans celles-là, on suivait la division indiquée autrefois par les travaux de Boëce et de Cassiodore. Le premier cours comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique. Le second embrassait la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie et la musique. C'étaient les sept arts si fameux au moyen-âge. Ils préparaient à l'étude plus relevée de la théologie, et rappelaient ainsi l'enseignement gradué de Clément d'Alexandrie. Pour l'étude de la science sacrée

on s'occupait surtout de l'exégèse de la Bible et des Pères, d'homilétique, de droit canon et de discipline pénitentielle.

Les écoles dont les évêques avaient dans le principe gardé eux-mêmes la direction, furent confiées à un *écolâtre* ou *maître-école* qui veillait à l'enseignement des maîtres et aux travaux des élèves. Les livres se multipliaient par les copies que l'on en faisait principalement dans les monastères.

Malheureusement le bel élan donné par Charlemagne aux études fut bientôt entravé. Les guerres, la dissolution de l'empire, plus tard la révolte des grands contre l'autorité souveraine, la simonie et l'incontinence qui enlevaient au clergé son énergie pour le bien, et, vers la fin du IXe siècle, les monastères ébranlés dans leur existence par les incursions des Normands, toutes ces calamités amenèrent la décadence des études.

Mais l'Eglise reprend le pouvoir. Alors la vie éclate de toutes parts. L'Allemagne sort de sa longue torpeur. En France, Gerbert qui dirige l'école de Reims, excite par l'universalité de son savoir l'émulation générale.

La scholastique apparut. Son but fut de condenser en quelque sorte l'enseignement des Pères, de donner à la foi tout l'appui qu'elle pouvait recevoir de la raison, et de réduire toute la science sacrée en un système parfaitement méthodique. Pierre Lombard écrivit son livre des *Sentences* qui présente l'enseignement théologique en un vaste corps. On expliqua ce livre dans les cours publics, on le commenta plus qu'aucun autre, la Bible exceptée. Il ouvrit la voie.

Maîtres de l'Asie, de l'Afrique et de l'Espagne, les Arabes avaient subi l'influence des Grecs et s'étaient fait une célébrité par leurs connaissances dans les sciences naturelles. Ainsi chez eux Alzazen avait

corrigé le premier la notion platonicienne qui faisait émettre par l'œil les rayons lumineux, avait découvert la réfraction atmosphérique, connu la diminution progressive de la densité atmosphérique, compris et appliqué la théorie du centre de gravité, et reconnu la pesanteur comme une force. Les Musulmans s'adonnèrent également à l'étude de la philosophie péripatéticienne. Les chrétiens durent les suivre dans cette étude, se trouvant obligés de les réfuter par les seules armes de leur dialectique. Les docteurs catholiques étudièrent donc tous les points de la philosophie d'Aristote et honorèrent ce savant profane du titre de *Maître* par excellence.

Combien sont injustes ou ignorants, ceux qui regardent comme un temps de ténèbres ces grands siècles du moyen-âge ! On y voit Albert le Grand et Roger Bacon faire avancer la science par d'immenses travaux et de grandes découvertes. Le premier a pour disciple saint Thomas d'Aquin l'*Ange de l'école*, le docteur des docteurs. Dans la *Somme théologique* saint Thomas a fait atteindre le mouvement scientifique du moyen-âge à son apogée, et a fait élever à la foi par les mains de la raison l'édifice le plus solide, le plus vaste, le plus indestructible.

« Réduire en système la somme des connaissances humaines, a dit un illustre successeur de ces grands professeurs du moyen-âge, ramener à l'unité d'une vaste synthèse l'universalité des sciences et des lettres, réunir en un faisceau harmonique et bien ordonné les principes de la raison et de la foi avec toutes leurs conséquences, saisir dans la simplicité de leurs lois les faits de la conscience, de la nature et de l'histoire, grouper les arts libéraux autour de la religion comme le cortége d'une reine dont la majesté se réfléchit sur tout ce qui l'approche, et rattacher ainsi toutes les branches du savoir humain à la théologie, comme les nervures d'une voûte

se relient à la pierre qui la soutient et la couronne : tel est le problème qu'a essayé de résoudre la pléïade de docteurs dont je viens de dire les noms ; et s'il ne lui a pas été possible de parfaire en un siècle ce qui doit être l'œuvre de tous, cette conception monumentale est une des tentatives qui honorent le plus l'esprit humain (1). »

Et en ces temps-là le Dante redisait dans ses vers incomparables les redoutables mystères qu'enseignaient les docteurs ; saint François d'Assise chantait ses hymnes candides ; de grands mystiques entrevoyaient les choses de l'autre monde : le sol de la chrétienté parlait lui-même de la vérité par les pierres de ses cathédrales et toutes les œuvres de l'art le plus admirable qui étaient consacrées au culte.

L'École enseignait d'abord les arts, c'est-à-dire les mathématiques, la dialectique, la musique, l'astronomie, la rhétorique. En second lieu elle enseignait la médecine appelée alors du nom de physique : elle l'avait reçue des Arabes qui en possédaient le monopole avec les Juifs. En troisième lieu venaient les lois et le droit canon ; enfin la théologie. La réunion de ces quatre Facultés se nomma *Université des études*. Il y eut de grands établissements qui furent ainsi des Universités. Ils comprirent toute une hiérarchie de gradués et de docteurs. Les papes et les rois leur accordèrent toutes sortes de priviléges. Leurs nombreux étudiants se livraient au travail, stimulés puissamment par une noble émulation. La réunion de tant de docteurs faisait de ces Universités de grands foyers de science.

Celle de Paris marchait à la tête de toutes. « Si d'Alcuin à Remi d'Auxerre et de ce dernier à Scot Erigène la filiation des doctrines et des maîtres reste quelque

(1) Mgr Freppel, *Discours et Panégyr.*, t. I, Disc. sur l'hist. de la Sorbonne, p. 57, 58.

peu incertaine, à partir du douzième siècle toute obscurité disparaît devant l'éclat qui environne l'école de Paris. Alors la montagne de Sainte-Geneviève devient un centre d'enseignement qui envoie ses rayons vers tous les points de l'Europe; des chaires rivales s'y élèvent l'une à côté de l'autre et l'émulation des maîtres n'est surpassée que par l'ardeur des disciples qui se groupent autour d'eux. Tandis qu'Abailard et Guillaume de Champeaux tiennent la France attentive au bruit de leurs luttes, Hugues et Richard de Saint-Victor préparent, dans le silence de la retraite, ces chefs-d'œuvre de raison et de piété où la profondeur s'allie aux plus belles élévations de l'âme, Pierre Lombard et Alexandre de Halès portent l'esprit géométrique dans la théologie et tracent d'une main ferme le cadre où va se déployer, dans la plénitude de sa force, le génie des Albert le Grand, des Thomas d'Aquin, des Bonaventure, des Duns Scot (1). »

Mais l'Université de Paris n'est que la reine de nombreuses autres gravitant autour d'elle comme dans un vaste système qui couvre la Chrétienté de sources de lumière. Ainsi de célèbres Universités se fondent à Padoue en 1221, à Salamanque en 1222, à Toulouse en 1223, à Naples en 1239, à Rome en 1248, à Oxford en 1249, à Cambridge en 1279, à Montpellier en 1289, à Lyon en 1300, à Vienne et à Prague en 1365, à Heidelberg en 1386, à Cologne en 1388, etc. Plus tard la France en compta jusqu'à vingt-trois, l'Allemagne vingt-sept, l'Italie dix-huit, l'Angleterre treize, et l'Espagne vingt.

Mais c'est le sort de toutes les institutions humaines de subir la décadence. La scholastique, précisément à cause du grand usage qu'elle faisait du raisonnement,

(1) Mgr Freppel, *Discours et Panégyr.*, t. I Disc. sur l'hist. de la Sorbonne, p. 56, 57.

tomba vers la fin du moyen-âge dans une sécheresse et une subtilité de dialectique qui nécessitaient une réforme.

V.

LES MODERNES.

La Renaissance opéra cette réforme ; son malheur fut de dépasser le but et de rompre trop absolument avec le passé. En retournant aux formes du beau telles que les avaient conçues les Anciens, on oublia trop les traditions chrétiennes et l'on redevint presque païen dans l'art comme dans la littérature. La science ralentit donc ses progrès dans la sphère des connaissances sacrées ; mais elle prospéra merveilleusement dans celle des connaissances profanes.

C'était l'époque où Mahomet II, à la tête de ses Turcs farouches, renversait ce vieil empire d'Orient, dont l'existence serait à peine digne de mémoire pendant les derniers siècles dans lesquels elle se prolongea, si elle n'avait servi à conserver au monde une langue et une littérature autrefois justement célèbres. Chassés de Constantinople, les savants grecs se réfugièrent en Occident, et le remplirent une seconde fois des arts et des disciplines de la Grèce.

Un grand mouvement se fit donc sentir en Europe : on retournait de toute manière au passé. Léon X dirigea ce mouvement qui recherchait le beau en tout. Il mérita de donner son nom à son siècle. François Ier eut dans notre pays la gloire d'imiter ce pape illustre.

La littérature prit un essor tout nouveau. Le goût de la bonne latinité revint avec l'étude de la langue grecque. Oubliant cet idiome du moyen-âge, que la scholastique avait trop dénué d'ornements, à force de vouloir

en faire l'expression de la seule raison, les écrivains du XVIe siècle s'étudièrent à imiter la phrase cicéronienne, à faire des vers sur le modèle de ceux de Virgile et d'Horace, et rendirent ainsi au monde le noble langage des Latins.

Les langues vulgaires, déjà illustrées au moyen-âge par de vrais chefs-d'œuvre, prirent une importance beaucoup plus grande, et tant dans la prose que dans la poésie, rivalisèrent dès lors avec les langues anciennes pour devenir classiques comme elles, et les remplacer partout où la sainteté de la religion et la dignité du pouvoir civil ne réclamaient pas le latin.

Mais c'est principalement par les beaux-arts que brilla le siècle de Léon X et le pays des Médicis. Le sol de Rome n'était qu'un amas de débris des anciens monuments, témoignage du vandalisme des barbares et de l'action destructive des siècles. On fouilla ce sol ; on retrouva, on étudia et l'on imita les modèles de l'architecture et de la sculpture antiques. Michel-Ange éleva cette basilique de Saint-Pierre-du-Vatican, la plus belle de toutes celles qui existent et existèrent jamais. Les statues seules de ce grand artiste eussent déjà rendu son nom digne de passer à la postérité. Celui de Raphaël ne peut être prononcé sans rappeler la dernière perfection à laquelle l'art de la peinture est susceptible d'être amené. La musique suivit les progrès des autres beaux-arts, et par une connaissance bien plus étendue des lois de l'harmonie, devint un art tout nouveau, digne de rivaliser avec l'ancien, plus grave et avant tout constitué par la mélodie.

Si maintenant nous passons aux sciences proprement dites, nous les voyons arrivées à l'époque des grandes découvertes. C'est en 1543 qu'après s'être isolé du monde pendant trente-trois ans, Copernic, chanoine de l'église

de Frauenburg, au diocèse d'Ermeland, fit paraître ce célèbre ouvrage sur les routes suivies par les corps célestes, avant que Galilée ne vînt, au siècle suivant, soutenir la doctrine héliocentrique contre les préjugés anciens, et que Kepler ne dressât tout le code des lois qui régissent les cieux.

La découverte de l'Amérique et une route trouvée pour se rendre par mer aux Indes orientales, étendirent le champ des connaissances géographiques au-delà de tout ce qu'eût pu concevoir le moyen-âge.

Si brillante qu'elle eût été, la gloire du XVIe siècle se trouva effacée par celle du XVIIe, de « ce siècle éminemment français, que Dieu semble avoir fait surgir entre le siècle de l'hérésie et celui de l'incrédulité, comme le soleil qui se lève et se couche sur les ténèbres (1). » C'est en effet en France que parurent la plupart des hommes qui obtinrent alors la célébrité. Louis le Grand sut les favoriser et fit rejaillir sur son trône l'éclat de tant d'œuvres merveilleuses.

Il suffit de citer Bossuet dont on « ne prononce le nom que pour avouer son impuissance à louer un homme au sujet duquel ses contemporains et la postérité ont dû épuiser toutes les formules de l'admiration (2). » Sur les lèvres de cet orateur, la parole humaine acquit une noblesse, une dignité, une élévation au-delà de laquelle rien ne peut se concevoir. Ce grand homme, donné au monde par l'Église, sut élever les vues humaines au-dessus de toutes les vanités qui les bornent, et leur faire découvrir dans les révolutions de l'histoire l'action de Dieu qui du haut des cieux où il règne, les dirige toutes vers ses fins providentielles.

Et autour de Bossuet, quelle pléiade d'éminents écri-

(1) Mgr Freppel, *Disc. et panégyr.*, t. I, p. 81.
(2) *Ibid.*

vains et de savants célèbres se rangent de toutes parts pour créer les chefs-d'œuvre du grand siècle ! Depuis les genres les plus simples où nous voyons Mme de Sévigné et La Fontaine laisser à tous les âges leurs écrits pourtant si fugitifs en apparence, jusqu'à ces hautes régions de l'éloquence de la chaire et de la philosophie chrétienne où les Bourdaloue, les Massillon, les Fénelon, les Leibnitz et les Pascal sont suivis de beaucoup d'autres, tout le vaste champ des lettres est cultivé avec le plus heureux succès. Et tandis que ces deux derniers grands hommes travaillaient avec ardeur à l'avancement des sciences les plus abstraites et les plus positives, le génie des Corneille et des Racine enfantait ces chefs-d'œuvre du théâtre qui n'avaient pas encore méconnu le but pour lequel les Grecs établirent la scène, et qui, en excitant dans le cœur les plus vifs sentiments, savaient le porter à l'amour de la vertu. Sous le même règne, l'habileté d'un Colbert renouvelait le droit et la science de la guerre dont un Vauban changeait tout le système en transformant celui de la défense des places.

C'était l'époque où les libéralités éclairées d'un puissant monarque savaient attirer en notre pays les plus grandes célébrités, et former, au pied du trône royal, la première société savante de l'Europe, instituant des Académies qui persistent encore, et fondant des bibliothèques dans lesquelles le nombre des volumes n'était pas moins remarquable pour le siècle, que les manuscrits n'y avaient de prix. Tous les beaux-arts rivalisaient ensemble pour illustrer encore un règne déjà si glorieux, et les mains les plus habiles mettaient dans la construction et la décoration des palais de Louis-le-Grand tout ce que put trouver un art en qui le bon goût et la grâce se réunissaient toujours.

Le XVIIIe siècle se montra de beaucoup inférieur au

précédent. Il tomba dans l'impiété, et tout en proclamant le règne de la philosophie, se présenta réellement comme l'ennemi le plus redoutable de toute vraie sagesse. Siècle éminemment frivole, il laissa déchoir la science de toutes les hautes régions de la pensée. Seules les sciences matérielles purent y prospérer, non pas même par de glorieuses découvertes, mais en prenant de l'extension. Ainsi la physique s'honore en ce siècle des noms de Franklin et de Volta, dont les expériences curieuses firent mieux connaître l'électricité et apprirent à en tirer un parti puissant. Lavoisier créa la chimie moderne, Buffon rendit populaire l'histoire naturelle, Linné et Jussieu constituèrent la botanique ; l'astronomie et les mathématiques trouvèrent dans Lagrange et dans Laplace des interprètes remarquables. Enfin Cook et Bougainville enrichirent la géographie de nouvelles découvertes.

Mais toutes ces sciences comptent pour bien peu dans la science entière et générale. Elles ne purent compenser l'ignorance philosophique et l'impiété du XVIIIe siècle.

IV.

LE XIXe SIÈCLE.

Joseph de Maistre disait dans ce siècle-ci que le XVIIIe dure toujours (1). L'illustre écrivain avait raison. La frivolité, le sensualisme, l'impiété y grandissent de plus en plus, comme aussi la science y acquiert une extension immense dans la partie inférieure de son domaine. Mais sachons voir la part que le bien et le mal peuvent revendiquer chacun de son côté.

« Si ceux d'entre nous en qui nous aimons à recon-

(1) Soirées de Saint-Pétersbourg, onzième entretien.

naître les gardiens de nos traditions littéraires, dit un orateur déjà plusieurs fois cité, vous parlaient ici à ma place, ils vous diraient avec plus d'autorité, mais non avec plus de conviction, que notre siècle n'a pas laissé s'amoindrir dans ses mains l'héritage des deux précédents. Ils vous rappelleraient qu'à son origine la littérature contemporaine a su se frayer des voies nouvelles en se retrempant aux sources vives de la nature, de l'histoire et de la religion ; que la poésie lyrique a brillé parmi nous d'un éclat inconnu même au XVIIe siècle ; que l'éloquence de la tribune s'est élevée de nos jours à une hauteur sans rivale dans les fastes de notre pays ; que l'éloquence de la chaire elle-même, ce brillant fleuron de notre couronne littéraire, est parvenue à rajeunir par une forme originale des vérités toujours anciennes. Ils vous montreraient le champ de l'histoire parcouru dans tous les sens et fouillé avec une patience et une sagacité qui étonneront les générations futures ; l'antique Orient livrant à l'érudition moderne la clef de ses langues et de ses écritures, le sens caché de ses mythes et le vrai fil de ses traditions ; nos propres annales sortant de l'obscurité pour faire apparaître à nos yeux surpris toute une littérature presque inconnue jusqu'ici. Et si l'on m'oppose que notre époque est moins féconde en individualités fortement marquées, je réponds que la masse a gagné ce qu'ont pu perdre les individus, que l'élévation générale du niveau rend les supériorités moins sensibles, et qu'enfin le vrai progrès du genre humain ne consiste pas dans l'apparition de quelques génies privilégiés, mais dans la diffusion des lumières depuis le premier échelon jusqu'au dernier de la société.

« Je n'assumerai pas la tâche trop facile d'ajouter aux gloires littéraires de notre siècle ses conquêtes scientifiques. Dire que la chimie et la géologie, par

exemple, sont des sciences toutes modernes, que la physique, la mécanique et les arts industriels ont réalisé plus de progrès depuis cinquante ans qu'ils n'en avaient faits dans l'espace de dix siècles, c'est énoncer des vérités devenues banales à force d'être certaines (1). »

L'élan extraordinaire donné à la science en notre siècle ne s'arrête pas aux connaissances inférieures et profanes. Le mouvement tend plus loin, il mènera jusqu'aux régions plus hautes trop abandonnées depuis quatre siècles, et fera reparaître plus complète et plus systématique cette science d'autrefois, dans laquelle les données de la foi s'allient par un mélange fécond à celles de la raison et aux connaissances acquises par l'observation.

Déjà de toutes parts on voit commencer la réalisation de ce grand événement. La voix de l'Eglise retentit avec une force qui rend attentif tout l'univers, et raffermit les bons en même temps qu'elle excite les clameurs des méchants. Des dogmes fondamentaux sont définis comme aux plus beaux jours des siècles anciens. Dans les sphères de la libre discussion, c'est aux maîtres les plus accrédités à Rome, à ces docteurs du moyen-âge tels que saint Thomas chez qui la sainteté égalait la science, que l'on se réfère sur les points les plus éminents des connaissances humaines. La société n'est plus indifférente aux questions théologiques ; des écrivains non moins instruits que laborieux s'efforcent de faire progresser de nouveau la science sacrée, et, lui faisant trouver de nouveaux moyens de développement dans les progrès mêmes de la science profane, montrent que l'une et l'autre doivent se réunir en un tout harmonique. En France les Universités catholiques reparaissent pour répandre de

(1) Mgr Freppel, *Disc. panégyr.*, t. I, Disc. sur les avantages et les périls de la civilisation moderne, p. 254 et suiv.

nouveau les lumières de la science chrétienne. L'avenir achèvera incontestablement une œuvre qui a eu de si heureux commencements.

Tous les bons esprits l'affirment après Joseph de Maistre, dont les prévisions presque prophétiques annonçaient pour un temps prochain la réunion de la religion et de la science par l'effet de leur affinité naturelle (1). « Tant que le positif divin n'interviendra pas dans l'ensemble, écrit Schlegel, le point d'appui, le sol ferme ne sera pas trouvé. La science doit renaître, comme un arbre plein de vie et de sève, des racines de la révélation reconnue comme divine (2). »

« Le temps approche, dit encore cet auteur, et cette nouvelle carrière dans la connaissance de l'invisible sera plus importante pour le monde que ne le fut, il y a trois siècles, la découverte d'un autre hémisphère, ou celle du véritable système du monde, et que ne le fut jamais tout autre découverte (3). »

Écoutons maintenant le P. Gratry, dont les conceptions rachetaient souvent par une grande clairvoyance ce qui leur manquait peut-être parfois en précision : « Nous avons sous les yeux l'admirable et vivant exemple de la grande science de la nature. Voilà le commencement de ce que veut l'esprit humain. Il veut la science réelle, la science non pas parfaite et achevée, mais constituée, progressive, portant sur ce qui est, et s'étendant à tout : au monde que nous voyons, à cet autre monde que nous sommes, et au monde infini qui est Dieu, monde infini vers lequel tendent les mondes finis.

« Nous croyons que le prochain effort de la raison moderne contituera la science totale, et cela d'après la mé-

(1) Soirées de Saint-Pétersbourg, onzième entretien.
(2) Histoire littéraire, *Conclusion*.
(3) *Ibid.*

thode qui vit et règne dans la partie déjà constituée, la science du monde visible (1). » Vingt passages du même écrivain répètent et développent la même pensée.

Voici enfin comment Mgr Freppel s'exprime sur ce sujet : « Mieux connus, parce qu'ils seront étudiés avec plus de soin et appréciés avec moins de préventions, les faits géologiques, ethnographiques, physiologiques, viendront appuyer comme par le passé les vérités de la foi ; et la théologie en recevra une confirmation d'autant plus éclatante. La synthèse scientifique se fera de nouveau, et avec plus de largeur que jamais : ceux-là mêmes qui travaillent à la retarder, contribuent à l'accélérer par leurs travaux et par leurs découvertes, car l'homme est impuissant à défaire le plan de Dieu ; et le plan de Dieu, c'est l'union des intelligences dans la foi, c'est l'union des cœurs par la charité (2). »

Et ainsi l'on pourra dire de la science de nos jours, pour en faire le complet éloge, ce que Saint-Marc-Girardin disait du grand Bossuet : « Dans Bossuet, théologie, politique, philosophie, tout dépend de la foi; et sous ce rapport, c'est, si j'ose le dire, l'esprit le plus systématique de son siècle : car il subordonne tout à la religion et semble n'aborder une science que pour la soumettre à Dieu. Mais en même temps, il n'a rien de la sécheresse et de la monotonie des auteurs systématiques; car son vaste génie embrasse à la fois l'ensemble et le détail des choses ; il résume les sciences sans les racourcir, et met l'unité dans la variété. »

(1) Logique. *Introduction.*
(2) Clément d'Alexandrie, p. 409.

L'Abbé Bourdais.

EXPLICATION DU PSAUME XCIV (XCIII).

Deus ultionum Dominus.

Objet du psaume. — On s'étonne, en lisant ce psaume, qu'il puisse y avoir des divergences d'opinion sur son objet et que quelques-uns, comme De Muis, Maurer, etc. aient songé aux temps babyloniens et aux maux infligés aux Juifs par les peuples de la Chaldée. Nous avons évidemment ici, ainsi que nous le verrons (℣ 5), une prière, une ardente prière au Dieu juste et vengeur, contre les juges iniques et les oppresseurs du pauvre et du faible dans Israël même. L'abbé Le Hir me semble, dans son *argument*, en avoir parfaitement déterminé l'objet, et en avoir résumé exactement le contenu dans ces mots : « Ce psaume, dit-il, comme le psaume LXXXI (hébr. LXXXII), *Deus stetit in Synagogâ*, contient des menaces contre les juges iniques qui abusent de leur puissance (1-7), se flattant faussement que Dieu ne remarque pas ou ne punira pas leurs crimes (8-11). Il relève l'espérance des opprimés (12-15) et célèbre d'avance leur délivrance (16-28). »

Occasion. — L'époque à laquelle se réfère notre psaume ne saurait être fixée avec certitude. Il cadre très-bien avec les temps d'Achaz ou de Manassès, sans que l'on puisse affirmer qu'il se rapporte à l'un ou l'autre de ces règnes ; car rien de plus commun en tout temps, dans Israël, que les abus et les crimes signalés ici, et l'on voit tous les prophètes, de toutes les époques, se plaindre des prévarications des juges et des violences des grands.

Sens spirituel. — Les justes de l'ancienne Loi sont, on le sait, la figure du Juste par excellence et de tous les justes rachetés par lui et incorporés dans son Eglise. On peut donc appliquer plus spécialement ce psaume, — c'est ici encore l'abbé Le Hir qui parle, — aux juges qui ont condamné N.-S. et aux grands de la terre qui persécutent l'Eglise, surtout à tous ceux qui la persécuteront à la fin des temps.

TRADUCTION.

HÉBREU.	VULGATE.
	Psaume de David, pour le quatrième jour de la semaine.
1. Dieu des vengeances, Jéhova, Dieu des vengeances, montre-toi !	*Le Dieu des vengeances, le Seigneur,* *Le Dieu des vengeances agit avec une souveraine liberté.*
2. Lève-toi, Juge de la terre, Rends leur salaire aux superbes !	Lève-toi, Juge de la terre, Rends leur salaire aux superbes !
3. Jusqu'à quand les méchants, Jéhova, Jusqu'à quand les méchants triompheront-ils ?	Jusqu'à quand les *pécheurs*, Seigneur, Jusqu'à quand les *pécheurs* triomphe-ront-ils ?
4. Ils vomissent, ils profèrent l'insolence; Ils s'élèvent audacieusement, tous ces artisans de crimes.	*Jusqu'à quand* vomiront-ils et profèrent-ils l'iniquité ? *Jusqu'à quand étaleront-ils leur jactance*, tous ces artisans de crimes ?
5. Ton peuple, Jéhova, ils l'écrasent, Et ton héritage, ils le foulent aux pieds.	Ton peuple, Seigneur, ils *l'humilient*, Et ton héritage, ils le *tourmentent*.
6. La veuve et l'étranger, ils les égorgent ; Ils assassinent les orphelins.	La veuve et l'étranger, ils les égorgent ; Ils assassinent les orphelins.
7. Et ils disent : « Jéhova ne le verra point, Le Dieu de Jacob ne s'en apercevra pas. »	Et ils disent : « le Seigneur ne le verra point, Le Dieu de Jacob ne s'en apercevra pas. »
8. Eh ! comprenez, hommes stupides d'entre son peuple ! Insensés, quand aurez-vous de l'intelligence ?	Eh ! comprenez, hommes stupides d'entre son peuple ! Insensés, *ayez enfin de l'intelligence* !
9. Celui qui a planté l'oreille n'entendrait pas ! Et celui qui a formé l'œil ne verrait pas !	Celui qui a planté l'oreille n'entendrait pas ! Et celui qui a formé l'œil ne verrait pas !
10. Il ne punirait pas celui qui châtie les nations, Qui enseigne la science aux mortels !	Il ne punirait pas celui qui châtie les nations, Qui enseigne la science aux mortels !
11. Jéhova connaît les pensées des hommes ; Il sait qu'elles ne sont que vanité.	Le Seigneur connaît les pensées des hommes ; Il sait qu'elles ne sont que vanité.
12. Heureux l'homme que tu instruis, Jéhova ; Et que tu enseignes par ta loi,	Heureux l'homme que tu instruis, Seigneur, Et que tu enseignes par ta loi ;
13. A rester calme dans les jours mauvais, Et à attendre que sa fosse soit creusée à l'impie.	*Afin de lui adoucir les jours mauvais,* *Jusqu'à ce que sa fosse soit creusée au pécheur.*
14. Car *non*, Jéhova n'abandonnera pas son peuple, *Non*, son héritage, il ne le délaissera pas.	Car *non*, le Seigneur n'abandonnera pas son peuple; *Non*, son héritage, il ne le délaissera pas,
15. Car la justice reviendra au droit, Et à sa suite marcheront tous les cœurs sincères.	*Jusqu'à ce que le droit se range du côté de la justice.* Et *qu'auprès d'elle paraissent* tous les cœurs sincères.

HÉBREU.	VULGATE.
16. Qui se lèvera pour moi contre les [méchants ? Qui combattra pour moi contre les [criminels ?	Qui se lèvera pour moi contre les mé-[chants ? *Ou* qui combattra pour moi contre les [criminels ?
17. Si Jéhova ne m'eût assisté, Mon âme aurait bientôt habité le si-[lence.	Si le Seigneur ne m'eût assisté, Mon âme aurait bientôt habité *le tom-[beau.*
18. Quand je disais : « Mon pied chan-[celle ! » Ta bonté, Jéhova, me soutenait.	Quand je disais : « Mon pied chan-[celle ! » Ta *miséricorde*, Seigneur, me soutenait
19. Quand les alarmes bouillonnaient [dans mon sein, Tes consolations rafraîchissaient [mon âme.	Quand les alarmes bouillonnaient dans [mon sein. Tes consolations rafraîchissaient mon [âme.
20. Eh ! qu'a de commun avec toi le tri-[bunal d'injustice, Qui rend complice de nos douleurs [la loi même ?	Eh ! qu'a de commun avec toi le tri-[bunal d'injustice. *Pour rendre complice de nos douleurs [la loi même ?*
21. Ils se liguent contre la vie du Juste, Ils condamnent le sang innocent.	Ils se liguent contre la vie du juste, Ils condamnent le sang innocent.
22. Mais Jéhova est pour moi une forte-[resse, Et mon Dieu un rocher qui m'abrite.	Mais le Seigneur est pour moi une for-[teresse, Et mon Dieu *un garant de mon espé-[rance.*
Il fera retomber sur eux leur ini-[quité, Et par leur propre malice il les per-[dra,	Il fera retomber sur eux leur iniquité, Et par leur propre malice il les perdra,
Oui, il les perdra, Jéhova notre Dieu.	*Oui*, il les perdra, le Seigneur notre [Dieu.

EXPLICATION.

Ce psaume manque de titre dans l'hébreu : les LXX et la Vulg. lui en donnent un, par lequel ils l'attribuent à David et assignent son emploi dans la liturgie au quatrième jour de la semaine. Cette attribution à David n'a pas de valeur ; elle part de l'idée, généralement reconnue fausse, que tous les psaumes appartiennent à ce roi, parce que l'Ecriture dit qu'il composa des hymnes destinées à être chantées dans le temple (2 Par. 23, 18 et aill.) Il ne peut s'agir de lui comme persécuté par Saül ou par Absalon, puisque dans tout le psaume, c'est le peuple, le peuple faible et sans défense, qui est la victime de l'iniquité des juges et de l'insolence des grands. David l'aurait tout au plus composé par un esprit prophétique, mais l'on n'a nullement besoin de recourir à l'esprit prophétique pour un thème de morale générale et qui doit nécessai-

rement, tôt ou tard, trouver son application dans l'histoire d'un peuple qui remplit des siècles.

L'emploi de ce psaume dans la liturgie est confirmé par la Mischna (Tamid, ad h. loc.), et aujourd'hui encore les Juifs s'en servent ce jour-là dans leurs prières.

« Dieu des vengeances, Jéhova,
« Dieu des vengeances, montre-toi (1) !

proprement *explende*, *effulge*, — « découvre, révèle-toi, apparais avec éclat ». Le poëte est indigné de ce qu'il voit ; Dieu doit paraître dans sa majesté pour avoir raison de ces infamies.

« Lève-toi, Juge de la terre
« Rends leur salaire aux superbes !

« Lève-toi « littéralement, *élève-toi*, *redresse-toi*, *effer te*, *exaltare*, — en parfait rapport avec les *elati* ou *superbi*, dont il faut abattre l'orgueil — et que ta patience ne soit pas plus longtemps mise à l'épreuve : rends enfin aux superbes le châtiment qu'ils méritent.

« Jusqu'à quand les méchants, Jéhova,
« Jusqu'à quand les méchants triompheront-ils ?

(1) Les LXX et la Vulgate au lieu de l'impératif, prennent le verbe hébreu au prétérit. La forme est bien en effet la forme ordinaire du prétérit, mais le sens demande plutôt l'impératif, et cette forme d'impératif, quoique plus rare, n'est pas inusitée ; elle se rencontre avec le même mot, psaume 80, 2, sauf le ם final, qui a pu facilement s'omettre devant le ה commençant le mot suivant.

Le prétérit est pour le présent, qu'on pourrait appeler d'*habitude* : il est employé lorsqu'on parle d'un fait qui est déjà arrivé, mais qui se répète encore toujours : Le Dieu des vengeances agit... c'est-à-dire, a coutume d'agir, etc. D'excellents commentateurs allemands (Schegg, Thalhofer) traduisent *libere egit* par *apparaît*, *se montre* — Tritt auf, — se fondant, pour donner à cette expression, ainsi qu'à son correspondant grec ἐπαῤῥησιάσαρο, cette signification, sur ce que le verbe hébreu est partout traduit chez les LXX par ἐμφαίνομαι, vulgate monstrari, et par conséquent que le *libere egit* doit ici s'entendre non de *parler* ou *d'agir librement*, en général, mais dans le sens plus spécial de *se produire librement* ou *ouvertement*, d'où *se montrer*, *apparaître*. Seulement traduire ainsi, n'est-ce pas corriger, ou plutôt supprimer le grec et le latin, et ne plus traduire que l'hébreu, que l'on voit toujours à travers ces textes ?

« Ils vomissent, ils profèrent l'insolence,
« Ils s'élèvent audacieusement tous ces artisans de crimes (2). »

Ils affichent le plus insolent mépris pour tout ce qui est justice et équité; ils ont le pouvoir, ils ont la force, et n'est-ce pas tout ?

« Ton peuple, Jéhova, ils l'écrasent,
« Et ton héritage, ils le foulent aux pieds. »

Ils l'oppriment sans miséricorde. Qui sont ces oppresseurs? La suite fait voir immédiatement que ce ne sont pas des ennemis du dehors, des infidèles, puisqu'ils connaissent la disposition de la loi mosaïque qui protége l'étranger, la veuve et l'orphelin (Ex. XXII, 20-23) ; puisqu'ils sont nommés (℣. 8) *Insipientes in populo,* Insensés qui font partie du peuple ; puisqu'ils reconnaissent que Dieu, à qui ils donnent le nom de Dieu de Jacob, est le créateur de l'homme, le gouverneur des nations et du monde (℣℣. 9-10). — Qui sont les opprimés? Ce sont évidemment les pieux Israëlites, ceux qui sont fidèles à Dieu et à leur conscience, et qui, pour cela aussi, sont appelés le peuple de Dieu et son héritage, parce qu'ils sont seuls, dans la vérité et selon l'esprit, son héritage et son peuple, « *le vrai Israël de Dieu.* »

Nous avons dit plus haut que des temps où ces désordres se sont produits sur une vaste échelle dans le peuple de Dieu, il s'en est présenté beaucoup dans le cours de la période monarchique, comme il paraît par les vives plaintes ou les

(2) Dans l'hébreu, ici commence la peinture de ces méchants sur lesquels le poète, dans une première strophe, a appelé le jugement de Dieu, tandis que, dans la vulgate, ce verset fait encore partie de l'invocation ou proposition.

Le atin *loquentur* doit être pris emphatiquement, dans le sens de *magna loquentur*, qui parlent avec ostentation et jactance, comme *parleur*, en français, se dit pour *hâbleur*, *vantard*.

Je prends avec Gesenius, Delitzsch, De Muis, et nombre d'hébraïsants, le ἅπαξ λεγ (semel dictum) hithpa. התאמר, dans son sens étymologique et premier de *se efferunt*, plutôt que dans celui de *alta loquuntur*, parce que, à mon avis, ce sens enchérit à la fois sur ce qui précède et prépare mieux ce qui suit.

sanglants reproches des Prophètes. Cpz. principalement Is. 1,21 SS. ; Jér. 5,27 SS. ; Osée 6,9. Mich. 3,2 SS. 7,2 SS., etc.

« La veuve et l'étranger, ils les égorgent,
« Ils assassinent les orphelins.»

Ils les maltraitent de toute manière.

« Et ils disent : Le Seigneur ne le verra point,
« Le Dieu de Jacob ne s'en apercevra pas. »

Ils connaissent Dieu, le vrai Dieu, « le Dieu de Jacob, » et sa défense d'affliger l'étranger, la veuve et l'orphelin, mais ils se flattent qu'il ne les voit point ou ne s'en soucie point, parce que le châtiment ne suit point immédiatement le crime. Erreur grossière ! Coupable illusion !

« Eh ! comprenez, hommes stupides d'entre son peuple,
« Insensés, quand aurez-vous de l'intelligence?
« Celui qui a planté l'oreille n'entendrait pas !
« Et celui qui a formé l'œil ne verrait pas!
« Il ne punirait pas, celui qui châtie les nations,
« Qui enseigne la science aux mortels! »

qui, par son Esprit, qui remplit tout (Sag. 1, 7), donne aux hommes de connaître et de savoir. — Quoi ! vous connaissez Dieu, le Dieu Créateur et Providence : et celui qui a donné de voir et de connaître ; celui qui frappe des nations entières dès qu'elles manquent envers son peuple ; celui-là ne saurait et ne verrait pas? Celui-là serait indifférent à l'injustice ! Non, non, s'il ne châtie pas soudain, c'est que

« Jéhova connaît les pensées des hommes,
« Il sait qu'elles ne sont que vanité. »

et qu'elles ne peuvent rien contre ses desseins. Et voilà la raison de sa patience, mais non celle de leur impunité. Aussi,

« Heureux l'homme que tu instruis, Jéhova,
« Et que tu enseignes par ta loi,

« A rester calme dans les jours mauvais (3),
« Et à attendre que sa fosse soit creusée à l'impie. »

Heureux l'homme que le Seigneur instruit, par sa loi, de la conduite mystérieuse de sa Providence, et qui trouve dans la méditation de sa parole, consolation et espérance, en attendant que le jour de Dieu vienne et que l'impie disparaisse dans la fosse que son impiété a creusée : « Quæcumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem scripturarum, spem habeamus. » Rom. xv, 14. Si Dieu éprouve, il est néanmoins fidèle, il n'abandonne pas.

« Car *non*, Jéhova n'abandonnera pas son peuple,
« *Non*, son héritage, il ne le délaissera pas.
« Car la justice reviendra au droit (4).

la justice humaine, dans son application, les jugements des tribunaux — das Gericht — auront lieu selon la justice éternelle et immuable, ou selon le droit :

« Et à sa suite marcheront tous les cœurs sincères. »

Alors, dans ces temps et sous ce règne heureux, tous les cœurs sincères, toutes les âmes honnêtes, se rangeront du côté du droit et de l'éternelle justice, et marcheront sous sa bannière. Ah ! qui nous donnera ce triomphe désiré !

« Qui se lèvera pour moi contre les méchants
« Qui combattra pour moi contre les criminels ?

(3) Ut mitiges ei — τοῦ πραΰναι αὐτῷ etc., pour — c'est le but et l'effet de l'enseignement de la loi — pour lui apporter de l'adoucissement. — Hébr. ad requiem præstandam ei — *du côté de, contre* les jours mauvais, syn. de, *dans les jours mauvais*.

(4) Les LXX semblent avoir lu עד כי, au lieu de כי עד, moins bien : Jusqu'à ce que la justice — le droit — se tourne vers le jugement, c'est-à-dire revienne aux jugements humains, et qu'auprès de lui, — auprès de ce droit, comme auprès d'un chef fidèle, d'un triomphateur, se rangent, sectateurs heureux et dévoués, tous les cœurs sincères. La même idée est plus clairement indiquée dans l'hébr. par *A sa suite*, sc. marcheront, etc. C'est une allusion aux temps messianiques.

Qui? si ce n'est Dieu même. Les bons n'osent ou ne peuvent, ils sont ou intimidés ou paralysés.

« Si Jéhova ne m'eût assisté,
« Mon âme aurait bientôt habité le silence. »

le silence du tombeau. Dieu est tout mon recours, mais aussi il est un recours certain.

« Quand je disais : « Mon pied chancelle ? »
« Ta bonté, Jéhova, me soutenait.
« Quand les alarmes bouillonnaient dans mon sein,
« Tes consolations rafraîchissaient mon âme (5). »

Et comment pouvait-il en être autrement? Dieu ne saurait se mentir à lui-même, et la justice ne s'allie pas avec l'injustice.

« Eh! qu'a de commun avec toi le tribunal d'injustice,
« Qui rend complice de nos douleurs la loi même (6) ? »

(5) Littéralement : In multitudine anxietatum (quæ sunt) in medio meî, consolationes tuæ delectant animam meam.

(6) La Vulgate a pris ὁ πλάσσων (fingens) du grec, qui se rapporte, ainsi que le participe hébreu, au *Tribunal d'injustice* — θρόνος ἀνομιας comme se rapportant au Seigneur, renfermé dans *tibi :* évidemment moins bien. Le sens alors, à s'en tenir au latin, devrait être, comme l'a entendu le P. Berthier, et après lui Thalhofer : *Toi qui attaches des travaux à tes commandements.* Le psalmiste voudrait dire que l'observation de la loi porte avec elle assez de peines, sans que Dieu approuvât encore l'injustice qui se commet en son nom. Mais ces peines attachées à la loi de Dieu, en général, à la *Thora* (תורה), ne rentrent pas dans l'idée de ce psaume et il n'en est pas question ici.

L'abbé Le Hir se tire facilement d'embarras. Cette leçon de la vulgate, dit-il dans ses notes, se traduit : « Celui (sans doute, le tribunal d'injustice) Celui qui fait souffrir (*fingis* pour *fingit*) des douleurs aux justes par des sentences iniques. » Seulement l'abbé Le Hir oublie de dire si *fingis* pour *fingit* est une erreur soit de copiste, soit de traducteur, ou bien si c'est un synonyme indifférent.

Schegg et Estius (Annot. in præc. ac diffic. sæ Scriptæ loca) coupent la phrase après *sedes iniquitatis* et répètent l'interrogation devant *qui fingis*, de cette manière : Bist du Eins mit dem Throne der Bosheit : Sinnest du Uebel im Gesetze ? — Numquid adhæret tibi sedes iniquitatis ? Numquid tu es qui fingis laborem in præcepto ? Q. D. (quasi diceret) Non.

Pour moi, trouvant violente et inutile cette scission de la phrase, j'aime mieux rattacher le second membre au précédent, mais en même temps, éclairant le latin par l'hébreu et les LXX, j'entends le *qui fin-*

propr. qui forge la douleur *contre* la loi, *contra statutum*, se couvrant de l'apparence de la loi. mais, au fond, prononçant contrairement à ce que la loi ou l'esprit de la loi statue ; ou bien, sens préféré par plusieurs hébraïsants, *suprà* statutum ou decretum, *sur* décret, syn. de ce que nous dirions *sous* ou *par* décret, *sub* decreto ; établissant des décrets ou une légalité exprès pour créer des douleurs et de profondes amertumes : sens qui reviennent, l'un comme l'autre, à ce que nous avons traduit, avec M. De la Jugie, par : « qui rend complice de nos douleurs la loi même ?

« Ils se liguent contre la vie du juste,
« Ils condamnent le sang innocent.
« Mais Jéhova est pour moi une forteresse
« Et mon Dieu un rocher qui m'abrite !
« Il fera retomber sur eux leur iniquité,
« Et par leur propre malice il les perdra,
« *Oui*, il les perdra, Jéhova notre Dieu. »

Dieu ne sera pas seulement la protection et le rempart assuré des bons, il perdra finalement les méchants qui conjurent leur ruine, et il les perdra par les mêmes moyens qu'ils emploient contre eux ; leurs pensées sont donc à la fois vaines contre leurs victimes, et funestes, en fin de compte, à eux-mêmes ; « Dieu les perdra par leur propre malice, — oui, il les perdra, Jéhova notre Dieu. »

CONCLUSION.

Verbum Dei manet : La parole de Dieu demeure, et chaque siècle lui apporte son témoignage.

pis laborem, non des douleurs qui sont attachées à l'observation des commandements, mais de celles qui sont causées par leur injuste application : « A-t-il quelque chose de commun avec toi le siége d'injustice pour créer (toi qui crées, pour que tu crées), des douleurs par la loi -- par tes commandements ? sens qui ne peut étonner : on sait que, dans le style de l'Ecriture, Dieu est souvent dit *faire*, *ce qu'il laisse faire*, *facere permissive*. Et ici l'énergie, ou plutôt l'absurdité de la demande implique suffisamment une énergique négative.

De cette façon, le texte latin est respecté et l'on reste dans le sens de l'hébreu et des LXX.

Notre psaume nous montre le peuple de Dieu, son vrai peuple, qui le connaît et qui l'aime, persécuté, opprimé par des tyrans qui font extérieurement partie de ce peuple et qui en ont le signe, la circoncision. Ces tyrans ont pour mobile et pour but leur ambition, leur intérêt, leur soif de domination, l'assouvissement de leurs plus viles passions ; pour moyens, une légalité arbitraire, des lois qu'ils bâclent ou qu'ils faussent à leur gré ; pour esprit et pour langage, la hauteur, l'insolence, le mépris insultant de tout ce qui est faible, pauvre et sans résistance, de tout ce qui n'a d'autre titre au respect que la justice, le bon droit et l'innocence.

Et que voyons-nous aujourd'hui ? Ne pourrait-on pas, en présence de tyrans du peuple chrétien, dont ils ont, eux aussi, le caractère par le baptême, ne pourrait-on pas s'écrier avec le même accent que le Prophète :

« Dieu des vengeances, Seigneur,
« Dieu des vengeances montre-toi !
« Lève-toi, Juge de la terre,
« Rends leur salaire aux superbes !
« Jusqu'à quand ces impies triompheront-ils ?
« Ils vomissent, ils proferent l'insolence.
« Ils s'élèvent audacieusement, tous ces artisans de crimes. »

Ils sont sans conscience et sans entrailles. Ton peuple, le peuple que tu as acheté, ils l'écrasent sans merci ; ton héritage, qui est le prix de ton sang, ils le foulent indignement. Tout ce qui est bon, saint et juste, tout ce qui leur est un reproche ou un obstacle, ils le détruisent ou le souillent. Ils rendent la loi même complice de leurs attentats.

Mais Dieu est toujours là : *vivit Dominus*. Il voit, il entend, il connaît, il aura son tour. Non, non, il n'abandonnera pas son peuple, l'héritage qu'il s'est acquis. Il apparaîtra à son heure, il perdra ses ennemis ; il tournera contre eux leur propre malice ; il les couchera dans la tombe qu'ils ont eux-mêmes creusée ; et l'on verra encore la *Justice* sur la terre, en attendant cette terre et ces cieux nouveaux, où elle habitera désormais sans défaillance comme sans terme : « Novos cœlos et novam terram expectamus, in quibus Justitia habitat. » (II Petr. 3, 13).

G. Huyser.

DE L'IGNORANCE INVINCIBLE

DES

CONCLUSIONS ÉLOIGNÉES DE LA LOI NATURELLE.

Premier Article.

Si nous reprenons ici une question qui a fait autrefois l'objet de si vives controverses, et sur laquelle l'accord semble aujourd'hui complet, ce n'est pas que nous ayons la prétention de proposer de nouvelles solutions ou d'apporter de nouveaux arguments ; toute notre ambition est de remettre en lumière certaines notions que l'on explique souvent d'une manière trop imparfaite, d'exposer fidèlement les doctrines des différentes écoles catholiques sur un des premiers principes de la morale chrétienne, de constater les véritables progrès réalisés dans l'intelligence de ce même principe, grâce aux spéculations des théologiens, enfin de mettre dans la discussion de certains points historiques ou doctrinaux un peu plus de critique qu'on n'en trouve dans la plupart des auteurs.

§ I. — NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

I. Dans le sens large du mot, l'ignorance n'est que le défaut de connaissance : on la distingue en ignorance *vincible* et ignorance *invincible*, suivant que la connaissance opposée a pu être acquise ou n'a pas pu l'être.

Quelques anciens scholastiques donnent comme principal cas d'ignorance invincible le manque de connaissance provenant de la privation de l'usage de la raison. C'est ainsi,

par exemple, que s'exprime Alexandre de Halès, dans la deuxième partie de sa *Somme*, q. 112, memb. 8 : « Item est alia divisio ignorantiæ ; quia quædam invincibilis, quædam est vincibilis. Illa, quæ est invincibilis, alia est invincibilis per naturam, ut in puero, qui non potest uti ratione, et in decrepito, qui non potest discernere, et in eo qui nascitur amens, et hæc excusat a toto. Alia invincibilis ex casu ; et hoc contingit dupliciter : aut quia incidit ex sua culpa, aut quia non incidit ex sua culpa. Si non incidit ex sua culpa, secundum quosdam non excusat a toto, secundum alios excusat, quia jam non habet liberum usum rationis, sed prius non excusabatur, sive de priore. » Voir ibid. memb. 7, resol. et q. 153, memb. 3, etc.

La plupart des théologiens ont abandonné cette manière de parler, et à juste titre ; car il peut y avoir, et il y a souvent ignorance invincible, même chez ceux qui jouissent de l'usage de la raison : cela a lieu toutes les fois qu'un individu n'a pu parvenir à une connaissance donnée en employant les moyens de savoir qu'il avait à sa disposition et dont il était tenu de se servir.

II. Or, dans l'ordre surnaturel, moral et religieux, qui seul doit nous occuper ici, pour parvenir à la connaissance de la vérité il y a des moyens positifs à employer, à savoir l'étude personnelle, le recours aux savants, et de plus la prière et la pureté de conscience ; il y a aussi des obstacles à éloigner, ce sont les passions qui aveuglent l'esprit, et le péché que Dieu punit souvent en nous retirant ses lumières.

L'implacable adversaire de S. Alphonse, Patuzzi, dans sa dissertation *de Ratione humana*, a tout un chapitre, le 5me, intitulé « *De via ac mediis inveniendi veritates morales* » où il s'étend avec complaisance sur chacun de ces moyens ; on peut lire quelque chose de semblable dans un grand nombre d'auteurs plus ou moins attachés au Jansénisme. Il n'était cependant pas nécessaire de tant insister sur un point que tous les théologiens admettent, s'il est compris sainement. Qui a jamais contesté le principe de S. Thomas, que l'igno-

rance est volontaire indirectement « cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili » ? *De Malo*, q. 3, a. 8. Voir I. 2. q. 15, a. 3 et q. 53, a. 6. On sait aussi qu'Adrien VI, dans sa quatrième *quodlibétique*, a expliqué avec une certaine exagération comment l'ignorance est la suite du péché. « In pœnam peccati, dit-il, interdum abscondit (Deus) veritatem ab his quos perseverantes in peccato consulunt, adeo ut, si velint omnino respondere, necesse sit ut falsa respondeant. Ezechielis XIV : *Qui posuerit immunditias suas in corde suo, et venerit ad prophetam interrogans per eum me : ego Dominus respondebo ei in multitudine immunditiarum suarum.* Et infra : *Propheta vero cum erraverit et locutus fuerit verbum : ego Dominus decepi prophetam illum... et portabunt* (supple uterque) *iniquitatem suam : juxta iniquitatem interrogantis, iniquitas prophetæ erit.* Hinc ait Glo. ad Rom. X : *Mittit sæpe Deus malos doctores malis, ex ira ut vicissim per se* (ut justum est) *pereant :* ut scilicet qui in peccatis est, peccet adhuc, *et qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Apoca. XXII. Et II. ad Thessalo. II, aperte dicit Aposto. : *Eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, ut judicentur omnes... qui consenserunt iniquitati.....* Aliquando tamen consultum errare non permittit falsa docendo, sed tamen veritatis sermonem ei subtrahit, propter interrogantis indignitatem : sicut electo prophetæ suo prænuntiat : *Linguam tuam adhærere faciam palato tuo, et eris mutus non quasi vir objurgans, quia domus exasperans est...* Secundo, in pœnam peccati sæpe non permittit Deus indignos recte responsa intelligere, juxta illud Isaiæ XXIX : *Et erit vobis visio omnium prophetarum sicut verba libri signati,* quem nec sciens neque ignorans litteras legere poterit. Et expressius Isaiæ VI : *Audite audientes et nolite intelligere... Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude : ne forte videat oculis suis et auribus suis audiat, et corde intelligat et convertatur, et sanem eum.* Quod dicitur oculos claudere apud Deum, est mentem non illustrare eidem in pœnam peccati, ad intelli-

gendum non cooperari, seu juvamen non præstare. Frustra autem palpitat lingua prædicantis, si intus non doceat gratia, et virtus Spiritus sancti seu Dei. Ex hoc patet quantæ temeritatis sit, de proprio capite quid liceat, quid injustum justumve sit, præsumere et Scripturæ sacræ regulam a peritis non requirere, præter justam necessitatem soli Deo se committendo : vel certe de ministerio hominum confidere, et corde contrito simul ad Deum non recurrere. Nullum enim a peccato excusat divini juris ignorantia, nisi ad Deum toto corde conversus dirigi petat, et suffragium hominum requirere non omittat. » Voir aussi Lessius, *De Perf. div.*, liv. XIII, c. 14.

S. Alphonse de Liguori ne nie point que la prière, la pureté de conscience, la lutte contre les passions, etc., soient des moyens de parvenir à la vérité; tout ce qu'il semble affirmer, c'est qu'il n'y a pas obligation de recourir à ces moyens pour connaître la loi naturelle. Ainsi, lib. I, n. 174, répondant à l'objection que, « si nos lucem suam a Deo debitis conditionibus postularemus, eam ipse non denegaret; quam ob rem si non obtinemus, per nos profecto stat, nosque sumus in culpa; » il s'exprime en ces termes : « Duo sunt distinguenda genera lucis. Altera lux, seu cognitio est naturalis, vel potius naturæ viribus comparata, qua morales veritates cognoscimus divinæ legis circa imperata et vetita. Altera est lux supernaturalis gratiæ, qua illustramur ut cognoscamus divinæ gratiæ valorem, maximum æternæ salutis negotium, media ad eam consequendam, occasiones quæ ad ejus jacturam præcipites nos agere possunt, et id genus alia. Cum autem contra legem formaliter delinquitur ex hujus lucis gratiæ defectu, quam a Deo poscere minime curavimus, dubium non est quin ejusmodi negligentia imputetur ad culpam... Contra vero Deus neque dat, neque se daturum promisit omnibus lucem veritates omnes cognoscendi quæ naturali lumine cognosci possunt. » Un peu plus loin il répète et accentue la même doctrine : « Nec quidquam suffragatur dicere in sensu adversarii, quod, quemadmodum fides nostra elevari debet lumine supernaturali, ut revelata mysteria creda-

mus, ita etiam nostra ratio eodem debeat elevari lumine, ut juris naturæ negotia cognoscamus ; quia, quantum attinet ad mysteria, ultro concedimus ; sed ad bene operandum, licet homini in tenebris veluti constituto in pœnam primigeniæ labis non sufficiat sola nudaque ratio naturalis, sed requiritur insuper divina præceptorum revelatio, ut intelligat quæ facienda sint, quæque cavenda ; postquam vero homo hoc divinæ revelationis lumen acceperit ad bene vivendum et ad omnes morales veritates cognoscendas, prout in se sunt, aliud non opus est supernaturale lumen ; etenim Deus gratias supernaturales minime pollicitus est ad hunc finem ; sed vult, ut homo naturali ratione utatur directa jam a revelatione præceptorum facta ; tantummodo, ut jam supra dictum est, ea eget gratia qua ipse illuminetur et confortetur ad id amplectendum, quod cognoscit bonum, idque fugiendum malum quod cognoscit esse vitandum.... Si igitur ita res se habet, non debet homo necessario exspectare gratiam, ut naturalium præceptorum ignorantiam superet ; quia ejusmodi ignorantia propria diligentia superanda est.... » Et bientôt après nous lisons ce qui suit : « Ut bonum operemur requiritur gratia, ad quam sane obicem ponit qui peccat ; ut vero simpliciter præcepta cognoscantur, necesse non est gratia, sed satis est naturale lumen. » Nous aurons plus tard l'occasion de revenir sur ces passages de S. Alphonse ; il ne nous sera point difficile de ramener à la doctrine commune ce qu'il peut y avoir de trop absolu dans certaines expressions.

III. Quoi qu'il en soit, si la connaissance de la vérité religieuse ou morale n'a pu être obtenue par tous ces moyens employés collectivement et avec le plus grand soin possible, il en résulte le cas d'une ignorance *absolument* invincible.

Mais il est évident qu'il n'y a pas toujours obligation d'employer à la fois tous les moyens de savoir, ni de les employer dans toute leur perfection : ce serait une charge vraiment insupportable. Le bon sens proclame que le choix des moyens doit varier d'après la qualité des personnes, comme le degré de diligence, qu'il faut mettre dans chacun d'eux, varie

suivant l'importance des choses qu'il s'agit de connaître. En effet, ce qui est demandé, par exemple, de l'infidèle ou de l'hérétique qui sont tenus d'embrasser la vraie foi et d'entrer dans la véritable Eglise, n'est pas exigé du chrétien qui veut se renseigner sur une simple loi ou sur un point de la doctrine catholique. C'est pourquoi, si dans un cas donné, il n'a pas été possible de parvenir à la connaissance de la vérité par l'emploi de moyens proportionnés à l'importance de la chose, il y a ignorance *moralement* invincible, quand même, à la rigueur, on aurait pu, en faisant davantage, s'éclairer plus complétement.

IV. Il faut cependant ajouter que, pour que l'ignorance soit réputée invincible, il ne suffit pas que nous ayons eu à notre disposition des moyens par lesquels nous aurions pu parvenir à la connaissance de la vérité ; il est encore nécessaire qu'au moins nous ayons soupçonné qu'il y avait quelque chose à connaître et que cette chose pouvait être connue par tels ou tels moyens.

L'un des premiers écrivains qui ait mis ce point en pleine lumière est Vasquez ; voici comment il s'exprime 1. 2. q. 123, c. 2, n. 6 : « Juxta ea quæ diximus disp. 107, c. 3. illa ignorantia censenda est omnino invincibilis, cujus nulla notitia nec ratio dubitandi in universum aut peculiariter occurrit : ut enim ibi dicebamus, nisi naturaliter nobis occurrat aliqua dubitatio vel notitia de re aliqua, non est in nostra potestate de illa consultare, aut illam amplecti et rejicere : prima namque de aliqua re cogitatio debet esse naturalis, ut ibidem ostendimus, nec est in nostra potestate primam cogitationem in nobis excitare. Hoc autem verum existimo tam de legibus pertinentibus ad statum alicujus quam de aliis : nam quod alicui imputetur, si nesciat legem pertinentem ad statum suum, ideo est quia prius novit esse aliquas leges circa dispositionem status sui ; quod si id non novisset, aut nullam de hac re habuisset dubitationem, esset ipsi ignorantia invincibilis : superat enim humanam diligentiam expellere ignorantiam illus rei, cujus nulla prorsus incidit cogitatio. Id quod

nunc dicimus et ex professo probavimus supra, disp. illa 107 c. 3. nempe tunc esse ignorantiam aut inconsiderantiam invincibilem, quando nulla subiit cogitatio aut ratio dubitandi, primum docuimus in nostro collegio Complutensi, anno Domini 1581, quod, quamvis aliquibus viris doctis paulo post primo aspectu visum fuerit difficile, tandem, re bene perspecta et rationibus expensis, non solum probarunt, sed etiam scripto docuerunt, et tanquam propriam doctrinam tradiderunt, ut vel inde discant, non nisi maturo judicio aliorum opiniones notare. »

On ne peut s'empêcher de trouver un peu de confusion dans la manière dont S. Alphonse traite cette question, liv. I, n. 170. Il commence par poser le principe général : « Explorata jam veritas est, invincibilem ignorantiam dari non posse in rebus iis quas homo scire potest et tenetur. Cum itaque, quod scire tenetur ignorat, et ignorantiam versa vice studio superare potest, ut verbis utar divi Thomæ... a culpa liberari neutiquam potest. » Il explique ensuite un des deux éléments (scire *tenetur*) que renferme le principe posé : « Quænam vero nos scire tenemur, tradit Angelicus, cujus hæc sunt verba : *Omnes tenentur scire communiter quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta ; singuli autem quæ ad eorum statum vel officium spectant.* » Et aussitôt, sans expliquer l'autre élément (scire *potest)*, il se hâte de conclure : « Ea propter, ubi de naturali jure sermo fit, palam est invincibilem ignorantiam in primis ipsius principiis dari non posse. . Ita etiam dicimus, neque immediatas ab ipsis erutas conclusiones, seu proxime præfatis principiis connexas et cohærentes, invincibiliter posse ignorari, quemadmodum certe sunt decalogi præcepta. *Porro insuper affirmamus quod istiusmodi ignorantia invincibilis ne in obligationibus quidem datur quæ ad proprium statum vel officium pertinent ;* quando quidem qui cuipiam statui se mancipat, ex. gr. ecclesiastico vel religioso, vel qui aliquod munus suscipit obeundum, veluti judicis, medici, confessarii, aut id genus munus aliud, tenetur illius status aut officii obligationes callere... » Le S. Docteur aurait pu déduire aussi de son principe la conséquence

fausse qu'il ne peut y avoir ignorance invincible des vérités de la foi ; car, comme l'affirme S. Thomas, nous sommes *tenus* de les savoir aussi bien que les préceptes de la loi naturelle et les obligations de notre état. Du reste, pour ce dernier point, S. Alphonse explique mieux sa pensée un peu plus bas : « Si quis vero in suo munere sufficienter antea se curavit instrui, et nihilominus in re quapiam erravit quæ munus suum respiciat, aut statum, non ob negligentiam sed ob *invincibilem ignorantiam* vel *invincibilem in advertentiam*, ab omni prorsus culpa utique liber esset, ut mox docebimus. » Et quant aux préceptes de la loi naturelle, il donne une autre raison pourquoi ils ne peuvent être ignorés invinciblement. « Certum igitur est, quod in primis juris naturalis principiis æque ac in proximis conclusionibus, et certis obligationibus proprii status, non datur invincibilis ignorantia, *quia lumine ipso naturæ talia omnibus nota sunt*, præterquam illis qui oculos claudunt, ne ea videant. » Dans tous ces passages le S. Docteur s'appuie sur le second élément de son principe (scire *potest*), qu'il développe enfin au numéro suivant, 171 : « Notetur attente : *Scire non potest vel scire non tenetur*. Igitur etiam in casu quo quis scire tenetur præceptum, si illud scire nequeat, ejus ignorantia est invincibilis excusatque a culpa, prout in sua natura esset ; sapienter advertendo cum Joanne a S. Thom, 1. 2. q. 6, disp. 3, diffic. 1, illa verba *scire potest*, intelligi non remote sed proxime et expedite, ita ut omissio debitæ diligentiæ in veritate inquirenda sit proprie volita ; *Illud axioma :* qui potest et tenetur et non facit, peccat, *intelligi de eo qui potest proxime et expedite, non remote tantum et impedite, quia, ut supra diximus, omissio ut sit voluntaria, debet procedere ab ipsa voluntate.* »

V. C'est sur ce principe qu'est fondée la distinction entre l'ignorance coupable et l'ignorance qui est seulement la suite d'une faute : toute ignorance qui provient d'une faute, et qui pourrait être appelée vincible, en tant que la faute aurait pu être évitée, n'est point, par cela même, coupable : car elle peut n'être point volontaire.

Cette distinction a été parfaitement exposée par Vasquez, in 1. 2. disp. 120, c. 4 : « Dicimus ignorantiam mysteriorum fidei semper infligi propter aliquam culpam præcedentem, et quia homo non fecit id quod gratia aliqua Dei præventus facere potuit, ideo notitia eorum carere ; nihilominus eam ignorantiam non esse peccatum sed pœnam peccati. Nam ut talis ignorantia esset peccatum, debebat præcedere notitia aliqua obligationis, aut necessitatis sciendi aliqua mysteria, vel aliqua saltem circa illam dubitatio, ut ita homo deberet aliquam adhibere diligentiam aut cum hominibus aut cum Deo ad notitiam eorum comparandam. Alioquin talis ignorantia voluntaria et capax malitiæ moralis esse non posset. Nam sicut eventus aliquis, nisi aliqua illius præcessit notitia aut dubitatio, culpæ non imputatur, ita nec ignorantia. Fieri quidem potest ut infligatur ob peccata præcedentia, quæ fuerunt in nostra potestate ; at non ideo certe dicetur ipsa fuisse in nostra potestate, nisi aliqua notitia aut dubitatio præcesserit. Auctores quidem prioris sententiæ hæc duo male confundunt : *esse videlicet in nostra potestate, et infligi nobis ob aliqua peccata, quæ fuerunt in nostra potestate*, quæ quidem maxime differunt. » Sanchez, dans son premier livre sur le Décalogue, c. 16, n. 31, n'est pas moins clair ni moins explicite. Avant eux, François de Victoria avait tenu le même sentiment dans la première partie de sa *Rel. de Indis*, c. 33 : « Barbari ad quos non pervenit annuntiatio fidei aut religionis Christianæ, damnabuntur propter peccata mortalia, aut idololatriam, sed non propter peccatum infidelitatis, ut dicit S. Thomas 2. 2. ubi supra, quod si facerent quod in se est, bene vivendo secundum legem naturæ, ita est, quod Deus provideret, et illuminaret illos circa nomen Christi : non ideo tamen sequitur quod si male vivant, imputetur eis ad peccatum ignorantia aut infidelitas circa baptismum et fidem Christianam. »

Il faut cependant avouer qu'un bon nombre d'anciens scholastiques ont complétement confondu l'ignorance coupable avec l'ignorance qui provient d'un péché. Voici comment leur opinion est rapportée par François de Victoria, dans

l'ouvrage cité plus haut, n. 32 : « Hæc propositio (Barbari, priusquam aliquid audissent de fide Christi, non peccabant peccato infidelitatis, eo quod non crederent in Christum) est contra multos doctores ; et primo contra Altissio., 3 parte, in quæstione *Utrum fidei possit subesse falsum ;* ubi dicit quod non potest aliquis habere ignorantiam invincibilem, non solum Christi, sed cujuscumque articuli fidei : quia si faciat quod in se est, Dominus illuminabit, sive per doctorem intrinsecum sive extrinsecum, et sic semper est peccatum mortale credere aliquid contrarium articulis fidei. Eadem fuit opinio Guillelmi Parisien. qui eodem modo argumentatur : vel enim talis facit quod in se est, et illuminabitur, si non facit, non excusatur. Et in eadem sententia videtur fuisse Gerson, *de spirituali Vita animæ,* lect. 4 : Concors (inquit) est sententia doctorum, quod in his quæ sunt juris divini, non cadit ignorantia invincibilis, quum facienti quod in se est, Deus semper assistat, paratus illustrare mentem, quantum oportebit ad salutem et erroris evitationem. Et Hugo de sancto Victore, lib. II, parte 9, cap. 5, dicit neminem excusari per ignorantiam a præcepto baptismi suscipiendi ; quia nisi sua culpa obstiterit, audire et scire poterit. » Quant à Adrien VI, il affirme d'abord que « nullus ratione utens excusatur a peccato per pœnam quam justo judicio Deus ei infert aut in ipso continuat pro peccati demerito. » Et la preuve qu'il en fournit, c'est que « in voluntariis non potest excusare illa necessitas quam operata est prior voluntas. »

Inutile de faire remarquer la ressemblance qu'il y a entre cette doctrine de quelques anciens scholastiques et la proposition condamnée par saint Pie V : *Infidelitas pure negativa in his quibus Christus non est prædicatus peccatum est.* L'erreur provient de ce qu'on a négligé de faire la distinction si importante que nous venons d'exposer. Pour être juste, nous devons rappeler ici que Baius s'est toujours défendu d'avoir enseigné la susdite proposition. Parlant de cette proposition et des deux suivantes, il s'exprime ainsi dans son Apologie à saint Pie V : « Hæ sententiæ merito damnantur ; nec puto eas, nisi per calumniam cuiquam eorum posse imputari, propter quos hæ

sententiæ ab æmulis sunt confictæ. » De fait on ne les retrouve pas dans les œuvres imprimées de Baius, comme le reconnaissent Steyaert, *Theol. emend.*, not. 19, et Ripalda, *de Ente supernaturali*, tom III, prooem. s. 10, n. 95 ; ce dernier fait néanmoins, l. c. n. 17, la remarque suivante : « Nota aliquas propositiones bullæ non reperiri in opusculis Michaëlis Baii. Propterea tamen fortasse non esse relegandas a mente et assertis ipsius : quia Pontifici non solæ eæ exhibitæ fuerunt sententiæ, quæ erant ex Baii libellis impressis excerptæ, sed quædam etiam viva tantum voce assertæ, aut discipulis in scholis dictatæ. Igitur illæ, quas scripta publica non continent, possunt intelligi aut verbo traditæ in disputationibus scholarum, aut in manuscriptis privatis discipulorum. »

VI. Enfin, d'après un certain nombre de théologiens, il faut distinguer entre l'ignorance invincible *théoriquement* ou, comme d'autres s'expriment, *quoad dissolutionem*, et l'ignorance invincible *pratiquement* ou *quoad evasionem*. Si l'on fait ce que l'on peut, affirment ces auteurs, on ne parviendra peut-être pas toujours à la connaissance de la vérité, et l'ignorance restera invincible théoriquement, mais on sera mis hors de péril de transgresser la loi, de sorte que l'ignorance ne nuira point et sera vaincue pratiquement.

Manifestement supposée par Alexandre de Halès et Guillaume d'Auxerre, cette doctrine fut plus tard expliquée par Adrien VI dans sa quatrième *quodlibétique* déjà souvent citée par nous. « Est advertendum, dit-il, quod ignorantia aliquando est invincibilis quoad dissolutionem, et vincibilis quoad evasionem : et illa non excusat ex toto a culpa, ut dicit dominus Guillelmus Altissiodoren, tertia parte *Summæ*, quæst. utrum aliquis per ignorantiam sine peccato potest exhibere latriam creaturæ : cujus exemplum est de eo cui apparet diabolus sub specie Christi, præcipiens ut adoretur ; quanquam enim homo non posset ignorantiam illam vincere per dissolutionem, deveniendo scilicet ad cognitionem veritatis, eam discernendo a falsitate opposita apparente ; quia tamen ei patet sine dissolutione evasio peccati, adorando sub

conditione, si sit Christus, ideo illa invincibilis ignorantia non excusaret a peccato, si absolute et simpliciter adoraret... Sed ignorantia invincibilis quoad dissolutionem et evasionem, simul excusat totaliter a peccato : ut si dæmon sic transfiguratus præciperet sibi filium immolari : quia ibi non posset ignorantia invincibilis permanere quoad dissolutionem, nisi simul esset invincibilis quoad evasionem, impossibile esset eum illa invincibili ignorantia laborare, et tamen peccare. »

La distinction entre l'ignorance invincible théoriquement, et l'ignorance invincible pratiquement, a été reprise et souvent appliquée au XVIIe siècle par l'école de Louvain. On peut lire là-dessus Steyaert, *Aphor.* 1 p. disp. 2, n. 7, et 3^a *append.*, q. 2, où il s'exprime dans les termes suivants : « Ultimus modus (quo vincatur ignorantia) est orando Deum quotidie : *Dirige in conspectu tuo viam meam ;* vel, quod commune est omni fideli : *Et ne nos inducas in tentationem*, quo petimus præservari ab occasionibus peccatorum ignorantiæ ; ita ut, si Deus nobis circa certa quædam agenda veritatem non revelet, removeat saltem occasionem agendi seu docendi contra legem suam, detque nobis, modis sibi cognitis, significationem ut fugiamus a facie arcûs : quod præcipue facit injiciendo nobis saltem dubium de agendis vel docendis : propter quod dubium si abstineamus, jam practice ignorantiam vincimus... « Voir aussi Perin, *de Act. hum.* q. 2, art. 10, § 4.

T. Bouquillon.

LITURGIE.

De la préparation à la Sainte Messe

Deuxième article.

RÈGLES SUR LA MANIÈRE DE SE REVÊTIR DES ORNEMENTS POUR LA SAINTE MESSE.

Nous avons examiné, p. 174, tout ce qui concerne la préparation du Prêtre qui va célébrer le saint Sacrifice. Quand le Prêtre a préparé le calice, il s'approche des ornements pour s'en revêtir en récitant les prières marquées. Tel est le texte de la rubrique (part. II. tit. I, n. 2) : « Accedit ad para-« menta... induit se... dicens ad singula singulas orationes « inferius positas. » Après avoir donné les règles générales sur la dignité et la modestie avec lesquelles le Prêtre doit faire cette action, nous exposerons les règles particulières qu'il faut observer en prenant chacun des vêtements sacrés.

§ 1. — *De la dignité et de la modestie avec lesquelles le Prêtre doit se revêtir des ornements sacrés.*

Cette action doit se faire avec une modeste dignité et un profond recueillement. Toute l'attitude du Prêtre qui se revêt des ornements sacrés doit exprimer les sentiments d'un grand esprit d'humilité et de religion, et inspirer aux assistants le respect qui est dû à nos saints Mystères. On a peine à s'expliquer qu'un Prêtre puisse se permettre alors des conversations inutiles, encore moins des paroles de reproche aux employés de l'église, et de troubler les fidèles qui prient. On ne saurait trop veiller sur soi pour ne pas contracter de pareilles

habitudes, malheureusement trop communes. C'est surtout aux Prêtres anciens qu'il appartient de former par leur exemple ceux qui viennent après eux, et en particulier les directeurs des grands séminaires ne sauraient assez veiller sur eux pour ne pas tomber dans un si déplorable défaut.

§ 2. — *Du lieu où le Prêtre se revêt des ornements sacrés.*

On se conforme, sur ce point, aux règles suivantes :

Première règle. Le Prêtre se revêt de ses ornements à la sacristie, ou dans un lieu distinct de l'autel où il doit célébrer; les Evêques seuls prennent les ornements à l'autel où ils doivent dire la sainte Messe.

La première partie de cette règle repose sur le texte de la rubrique du Missel (*Ibid.* n. 1) : « Accedit ad locum in sacri« stia vel alibi præparatum ubi paramenta, aliaque ad cele« brationem necessaria habentur. »

La seconde partie résulte de cette rubrique du Cérémonial des Evêques (l. I, c. XXIX, n. 1) : « Cum Episcopus celebrabit « Missam, convenit ut paramenta Missæ non de sacristia, sed « ex ipso altari in quo celebrabit, ordine disposita accipiat. »

Cette règle est encore appuyée sur le décret suivant : « Solis Episcopis private celebrantibus convenire non ex « sacristia, sed ex altari paramenta sacra sumere. » (Décret du 7 juillet 1612, n. 457.)

« Nota. Il est dit *private celebrantibus :* car il y a des Prélats inférieurs aux Evêques qui ont le privilége de célébrer à certains jours une Messe solennelle pontificale.

Deuxième règle. S'il n'y avait pas de sacristie ni de lieu où le Prêtre pût facilement se revêtir des ornements, il pourrait les prendre à l'autel où il doit célébrer ; il ne le ferait pas au milieu de l'autel, mais au coin de l'évangile.

Cette règle résulte de l'enseignement des auteurs.

1° Gavantus. L'auteur rapporte d'abord le décret du 7 juillet 1612, puis il ajoute (*Ibid.*) « Deficiente vero sacristia aut mensa « separata, si in casu necessitatis ponantur in altari, nun-

« quam tamen in medio, sed in cornu evangelii collo-
« centur. »

2° Bauldry (*Ibid.* rub. II, n. 4) : « Toleratur ut paramenta
« sumantur ad altare in cornu evangelii, non in medio, quando
« non est sacristia. »

3° Bisso (l. P, n. 28. § II): « Sumere paramenta ad altare in
« quo est celebranda Missa conceditur tantum Episcopis et
« Cardinalibus, pro quibus ponuntur sacræ vestes in medio
« altaris, ex decr. S. R. C. 7 julii 1612. In casu tamen neces-
« sitatis, deficiente sacristia, toleratur, quod simplex Sacerdos
« sumat paramenta ad altare, non quidem in medio, sed in
« cornu evangelii. »

4° Lohner (*Ibid.*, tit. I, q. 4.) : « Notandum.., ut paramenta
« non in altari, in quo Missa facienda est, absque necessitate
« ponantur (hoc enim pro solis Episcopis et Cardinalibus fieri
« debere S. R. C. 7 julii 1612 decrevit); sed potius deficiente
« sacristia in mensa separata collocentur. Quod si autem in
« casu necessitatis in altari ponenda sint, nunquam in medio
« illius, sed in cornu evangelii ponantur. »

5° Quarti (*Ibid.* dub. 4): « Pro solis Episcopis et Cardinalibus
« poni debere paramenta in altari, reliquos vero Sacerdotes
« debere ea accipere in sacristia, ut colligitur ex rubrica,
« atque ita decrevit S. R. C. die 7 julii 1612.... Si ex aliqua
« justa causa, vel in casu necessitatis, etiam pro aliis Sacer-
« dotibus paramenta collocentur in altari, non in medio col-
« locari debere, sed in cornu evangelii. »

6° Merati (*Ibid.*, n. 15): « Si deficiente sacristia Sacerdos
« paramenta acciperet ab altari,... in tali casu sumat para-
« menta... non quidem in medio, sed in cornu evangelii. »

7° Janssens (*Ibid.* n. 27) : « Si, deficiente sacristia, vel alia
« justa de causa, sine qua fieri non potest, Sacerdos in altari
« ad cornu evangelii (ubi id tantum a Sacerdote fieri potest,
« non vero in medio altaris, ut facit Episcopus) paramenta
« accepit, etc. »

8° Cavalieri (*Ibid.*, n. 21) : « Pro solis Episcopis et Cardina-
« libus paramenta sacerdotalia in altaris medio collocantur
« in quo Missa est celebranda ex decreto S. R. C. 7 julii 1612,

« unde pro aliis non privilegiatis, ponenda sunt in sacristia, « si adest, aliter in mensa separata, et si hæc non sit, in « eodem altari quidem, sed non in medio. »

9° M. de Herdt (*Ibid.*, n. 194): « Paramenta semper in- « duenda sunt in sacristia vel alio loco ad hoc præparato, et « nunquam in altari : solis Episcopis.... competit paramenta « de altari sumere.... ; et si in casu necessitatis, deficiente « sacristia aut mensa separata, in altari ponantur, nunquam « in medio, sed in cornu evangelii collocanda sunt. »

10° M. Bouvry (*Ibid.*, ad n. 4) : « Paramenta non debent « sumi de altari pro celebratione Missarum, cum id tantum « competat Episcopis.... Si vero, deficiente sacristia aut « mensa ad hoc præparata, ponenda sunt super altare, collo- « centur non in medio, ut pro Episcopis, sed ad cornu « evangelii. »

§ 3. — *De l'usage du rochet ou du surplis sous les ornements.*

La rubrique enseigne que le Prêtre se revêt des ornements par-dessus le surplis ou par-dessus le rochet, s'il en a l'usage; mais il peut aussi ne pas l'avoir : « Induit se, si sit Prælatus « sæcularis, supra rochettum ; si sit Prælatus regularis, vel « alius Sacerdos sæcularis, supra superpelliceum, si commode « haberi possit, alioquin sine eo supra vestes communes. » On demande parfois comment le surplis pourrait se mettre sous l'aube. On pourrait le faire soit en roulant les manches autour des bras, comme l'enseigne Mgr de Conny, ou en le faisant remonter jusqu'aux épaules. Quoi qu'il en soit, cette pratique n'est guère en usage.

Le même auteur fait à ce sujet l'observation suivante : (*Cér.* 2e éd., p. 126, note 4). « Il serait louable que le Prêtre « se revêtît du surplis en arrivant à l'église, et fît avec ce « vêtement sa préparation et son action de grâces. » Cet usage existe dans plusieurs communautés.

§ 4. — *Du signe de la croix avant de prendre l'amict.*

Une pieuse coutume consiste à faire le signe de la croix avant de prendre les ornements. Gavantus, Bauldry, Quarti et Janssens font mention de cette pratique ; mais il paraît que déjà certains Prêtres, comme on le voit encore aujourd'hui, prenaient en main l'amict ou le cordon de l'amict pour faire le signe de la croix. C'est ainsi que les abus passent de génération en génération, et qu'on objecte toujours l'existence d'une pratique contraire à la loi pour en justifier la violation. « Omittant hoc loco signum crucis, dit Gavantus (t. I, « part. II, tit. 1, l. c.), quod præter rubricam sibi faciunt qui- « dam manu et amictu simul a fronte ad pectus ; vel signent « se antequam accipiant amictum. » Nous lisons dans Bauldry (*Rit. cel. Miss.* tit. I, note 2) : Omittendum hoc loco signum « crucis, quod præter rubricam sibi faciunt quidam manu et « cingulo amictus simul a fronte ad pectus ; vel signent se « antequam accipiant amictum, si velint. » Quarti dit la même chose : « Inepte quidam ipso amictu se signant. » Janssens s'exprime ainsi (part. I, II, n. 31) : « Absque eo « quod formet sibi cum amictu signum crucis, quia rubrica « id non præscribit ; convenit tamen illud prævie sola manu « facere, antequam eum recipiat. »

Baldeschi, Mgr Martinucci et d'autres auteurs modernes font la même recommandation. Baldeschi s'exprime en ces termes (part. I. c. T. art. 1, n. 7) : « E se voglia fare il segno « della croce, lo facia avanti di prendere ammitto, ma non « mai con esso. » Mgr Martinucci dit la même chose (l. I, c. XVIII, n. 6) : « Si crucis signo se velit munire, faciat id « antequam sumat amictum, nunquam vero cum amictum « præ manibus tenet. »

§ 5. — *Manière de prendre l'amict.*

Le Prêtre, ayant fait le signe de la croix, comme il convient avant toute action sainte, prend l'amict et baise la croix

qui doit se trouver au milieu, comme il est dit t. XV, p. 669. On voit, par le texte de la rubrique, que le Prêtre prend l'amict dans ses mains avant de le baiser.

D'après Merati, s'il n'y avait pas de croix sur l'amict et si l'on ne pouvait en avoir un autre, le Prêtre tracerait une croix avec le pouce sur le milieu de l'amict et le baiserait en cet endroit (*Ibid.*, n. 21) : « Sacerdos sibi amictum imponens « osculari eum debet in medio, ubi est formata crux ; si autem « careat amictus cruce, vel mutetur, vel pollice imprimatur « crux, si commode fieri potest, ut aliquo modo crux oscule- « tur. » Baldeschi condamne cette pratique comme contraire à la rubrique (*Ibid.* n. 8) : Se poi non vi fosse, non si formi la « croce col pollice, come alcuni insegnano, essendo ciò con- « trario alla rubrica. » Ayant baisé la croix, le Prêtre met l'amict sur sa tête, puis sur ses épaules : « Ponit super caput, « et mox declinat ad collum. » Ici Baldeschi et Mgr Martinucci indiquent le mouvement que fait le Prêtre pour mettre l'amict : il fait, disent-ils, tourner la main droite par-dessus la gauche : « Se lo reca la mano destra sopra la sinistra », dit Baldeschi (part. I, c. I, art. I, n. 8). Mgr Martinucci s'exprime ainsi (l. I, c. XXIII, n. 7) : « Amic- « tum in extremitate prope chordulas utraque manu acci- « piet, osculabitur in medio super crucem, capiti imponet, « circumducens manum dexteram super humerum sinis- « trum, atque extendet super caput ipsum. » Cette disposition est fondée sur la dignité de la main droite, dit Gavantus à propos de l'aube, ainsi que nous le verrons ci-après (*Ibid.* l. *f*) : « Motus naturalis a dextra est in sinistram. » Peut-être les auteurs regardent-ils aussi comme manquant de modestie et de dignité une pratique qui consiste à jeter l'amict avec les deux mains par-dessus la tête pour le poser ensuite sur la tête et sur les épaules (1). Il couvre alors le collet de la soutane tout autour : « Et eo vestium

(1) Les anciens auteurs font mention d'un usage existant avant le onzième siècle, de mettre l'amict par-dessus l'aube. Merati résume ainsi leur enseignement. (Ibid., n° 20.) « Amictus inter vestes sacerdotales « hodie in Romana Ecclesia primum locum tenet, induitur enim ante

« collaria circumtegens. » Ceci doit se faire avant de l'attacher autour du corps : en commençant par l'attacher, on s'expose à ce que l'amict ne couvre pas la partie antérieure du collet. Il faut donc avoir bien soin de croiser les deux parties sur le cou, et plusieurs auteurs recommandent de mettre la partie droite sur la partie gauche. Tel est l'enseignement de Baldeschi, de Mgr de Conny et de Mgr Martinucci. Alors seulement on fait passer les cordons par derrière, on les ramène devant lui et on les attache : « Ducit chordulas sub brachiis, et « circumducens per dorsum, ante pectus reducit et ligat. » Les cordons doivent être assez longs pour être attachés devant la poitrine, et il faut éviter de se serrer le corps avec les cordons : autrement la partie qui couvre la partie antérieure du collet pourrait se déranger.

§6. — *Manière de prendre l'aube.*

Le Prêtre se revêt ensuite de l'aube : « Tum alba indui- « tur (1). » La manière dont il le fait est indiquée dans le plus grand détail : « Caput submittens; deinde manicam dextram « brachio dextro et sinistram sinistro imponens, albam ipsam « corpori adaptat, elevat ante et a lateribus, hinc inde. » Gavantus, comme il est dit ci-dessus, donne la raison pour laquelle la manche droite se met la première, puis il ajoute : « Et creditur Christi manus dextra crucis prius affixa fuisse « quam sinistra, ex beata Birgitta L. I, c. x et L. IV, c. LXXX. » Quarti dit la même chose. Merati, citant plusieurs autres

« omnem aliam vestem. Antiquitus vero vigebat usus accipiendi amic- « tum post albam.... Sed Missale Romanum Vallicellanum sæculi XI ac- « cipiendum amictum ante albam indicat. »

(1) Il faut remarquer que le Prêtre ne baise pas l'aube, et Mgr Martinucci indique cette pratique au nombre des fautes que l'on fait le plus ordinairement. (*Ibid.*, c. XXV, n. 14.) Le baiser est une action liturgique qui se fait quand elle est prescrite. Il résulte de là qu'il n'y a pas lieu de baiser le surplis avant de s'en revêtir ou après l'avoir quitté. De même, les prières qu'on récite en prenant les ornements sont réglées par les rubriques : on récite ces prières quand on prend les ornements pour dire la sainte Messe, et non point quand on s'en revêt pour une autre fonction : il n'y a pas lieu de réciter la prière *Indue me, Domine, novum hominem*, en prenant le surplis.

commentaires, dit encore (*Ibid*, n. 23) : Albæ manica dextra « (elevante illam et extendente ministro) imponenda est bra- « chio dextero, deposita et convoluta supra humerum sinis- « trum, et super brachii sinistri partem superiorem ejusdem « albæ parte sinistra; ut Sacerdotis manus sinistra expeditior « sit ad vestiendum dexterum brachium; postmodum mani- « ca sinistra, elevata pariter a ministro, sinistro brachio « aptetur per ministerium manus dexteræ Sacerdotis et mi- « nistri. » Cette méthode suppose que l'aube n'est pas ouverte par devant comme les nôtres, car il est facile au Prêtre de passer la main gauche dans cette ouverture pour mettre la manche droite.

§ 7. — *Manière de prendre le cordon.*

Le Prêtre se ceint ensuite du cordon, que le servant lui présente par derrière : « Et cingulo per ministrum a tergo por- « recto se cingit. »

Si le servant était encore occupé à l'autel ou ne pouvait présenter le cordon, le Prêtre le prendrait lui-même ; mais il semble assez clair par le texte de la rubrique qu'il doit le prendre d'une main, et spécialement de la main droite, d'après ce qui est dit ci-dessus, et rejoindre l'autre main par derrière, contrairement à la pratique de certains Prêtres qui prennent le cordon des deux mains et le passent par-dessus la tête.

Le Prêtre le prend en double (1), met les glands dans la main droite, et l'attache sur le devant en laissant pendre les bouts de manière qu'ils puissent servir à fixer l'étole. Tel est l'enseignement des auteurs. Baldeschi s'exprime ainsi (*Ibid*. n. 10) : « L'uso comune porta, che il cingolo si adopri rad- « dopiato, e coi fiocchi a destra; la qual parte de fiocchi si « tiene più lunga che sia possibile, per valersene a fermar la

(1) Il n'est pas requis que le cordon soit mis en double, car cette règle n'existe nulle part, et les meilleurs auteurs enseignent qu'un cordon perdrait sa bénédiction si aucune partie n'était assez longue pour faire le tour du corps.

« stola. » Mgr Martinucci dit la même chose (*Ibid.* n. 9) : « Cingulo, quod ei porriget minister, albam circa lumbos cohi- « bebit... Mos est plerumque cingulum duplicare, cum lem- « niscis dextrorsum, quorum pars usque ad terram demitti- « tur, ut ipsa possit stola cohiberi. »

La manière indiquée par ces deux auteurs est usitée en Italie. On fait avec le cordon en double un nœud ordinaire. Chez nous, on est assez dans l'usage de passer entre les deux parties du cordon, lorsqu'il est autour du corps, la partie supérieure d'une des deux extrémités et de faire passer l'autre entre cette partie et l'extrémité supérieure du cordon. La rubrique du Missel ne règle rien à cet égard.

Le cordon, comme l'expriment les auteurs, doit se mettre à la ceinture et non sous les aisselles, suivant une pratique assez commune à une certaine époque, et qui existait déjà du temps de Benoît XIV, car le savant Pontife fait cette recommandation (*De Sacrif. Miss.*, l. I, c. VII, n. 8) : « Sacerdotale « cingulum non circa pectoris mammas, quod quidam perpe- « ram faciunt, sed circa renes circumduci debet. »

Lorsque le Prêtre a mis le cordon, le servant élève l'aube tout autour, de manière qu'elle descende également de tous les côtés, couvre tous les vêtements du Prêtre et soit élevée de terre à la hauteur d'un doigt ou environ. Tel est le texte de la rubrique (*Ibid.*) : « Minister elevat albam supra cingu- « lum circumcirca, ut honeste dependeat, et tegat vestes, ac « ejus fimbrias diligenter aptat, ut ad latitudinem digiti vel « circiter supra terram æqualiter fluat. » Il résulte de cette rubrique, comme le fait remarquer Mgr de Conny (*Ibid.* p. 25), que l'aube doit être assez longue pour couvrir la soutane du Prêtre : « Sæpe peccatur, dit Janssens (*Ibid.* n. 37) « succingendo nimium albam, ita ut dum Celebrans sub con- « secratione incumbit altari vel illud osculatur, medietas ti- « biarum ejus cum scandalo assistentium videatur. » Il recommande ensuite l'observation de la rubrique.

Si le servant n'est pas en mesure de faire ce qui lui est marqué ici, le Prêtre doit le faire lui-même.

P. R.

DE QUELQUES RÉCENTS TRAVAUX SUR LA THÉOLOGIE MORALE.

(Premier article.)

I.

C'est pendant les années 1874 et 1875 que le R. P. Ballerini a répondu aux critiques dirigées contre sa doctrine dans le *Summarium additionale*, et dans les *Vindiciæ Alphonsianæ ;* il l'a fait dans une troisième édition romaine de Gury, quoiqu'il eût d'abord manifesté l'intention d'exécuter ce travail dans un commentaire sur la *Medulla* de Busenbaum, ouvrage promis depuis longtemps et impatiemment attendu par tous les anciens élèves du savant professeur. Ce qui a forcé le R. P. Ballerini à renoncer à son premier projet, ce sont les malheurs qui ont suivi l'occupation de Rome par les Piémontais ; on sait, en effet, que, comme d'habitude, la compagnie de Jésus a été alors l'objet de persécutions spéciales, et que les illustres professeurs du Collége romain ont été chassés de leur local et éloignés de leur bibliothèque.

Nous ne pouvons mieux faire connaître le procédé qui a été suivi dans ces *réponses*, qu'en nous servant des paroles mêmes de l'auteur : « Illud unum jam reliquum est, dit-il, ut suis locis animadversiones rationesque indicem quas Alphonsiani vindices ad quamlibet quæstionem objecerint, iisque brevissimum, prout res ferat, responsum subjiciam. Dixi 1° *animadversiones rationesque,* qualescumque demum sint ; dicteriis siquidem, objurgationibus aliisve hujusmodi, ac permultis, quæ ad rem non faciunt, immorari nulla mens est, aut esse debet. Dixi 2° *ad quamlibet quæstionem :* quamquam enim, quod ad S. Alphonsi morale attinet systema,

potiusquam vindices per mille anfractus sequerer, opportunum magis, magisque efficax responsum visum fuerit, sententias S. Alphonsi sententiis P. Gury plane consonas oculis subjecisse ; quoad reliquas tamen quæstiones, nihil prætermissum lector ex iis reperiet, quæ vindices reprehendenda censuerunt. »

L'ouvrage dont nous nous occupons n'est pas de ceux qu'il est facile d'analyser, ou dont on peut donner une appréciation sommaire ; il vaut mieux y renvoyer directement le lecteur sérieux, qui désormais est en possession de toutes les pièces du procès : à lui de juger en connaissance de cause.

Nous tenons néanmoins à présenter quelques observations sur une partie absolument secondaire et presque matérielle de ce travail important : nous voulons parler de l'*Index scriptorum* et de la *Series chronologica propositionum damnatarum.*

Lacroix est, pensons-nous, le premier ou l'un des premiers qui ait donné, en faveur des commençants, un catalogue assez complet des principaux auteurs, sous le titre modeste de : « Nomina et explicatio citationis abbreviatæ præcipuorum « auctorum qui in hoc aut sequentibus libris referuntur. » Le catalogue de Lacroix a passé dans un certain nombre de manuels de théologie, et il a manifestement servi de type à l'*Index scriptorum*, que le R P. Haringer a mis en tête de l'édition de S. Alphonse, publiée à Ratisbonne en 1846. C'est l'Index du R. P. Haringer que le R. P. Ballerini a trouvé bon de reproduire dans le premier volume de Gury, en y faisant seulement quelques additions. Le dirons-nous ? Nous regrettons vivement que le savant professeur ne se soit pas imposé sur cette matière un travail entièrement nouveau et personnel. L'*Index scriptorum* est très-incomplet et rempli de négligences et d'inexactitudes.

Donnons quelques preuves de notre assertion. D'abord un trop grand nombre d'auteurs sont omis, par exemple, Antonius Augustinus, Besombes, Boudart, Boyvin, Cabrinus, Alfonsus a Castro, Herm. Damen, Danes, Dens, Dupasquier, Estius, Hon. Fabri, Fornari, Gerdil, Holden, Mercier, les deux

Pauwels, Perin, Preingué, Sainte-Beuve, Sbogar, Segneri, Stapf, Schenkl, Steyaert, Tapia, Van Raust, etc. D'autres ont leurs noms plus ou moins défigurés : Herinx pour Herinckx, Fragosa pour Fragosus, Onnate pour Onate, Martinus Prado pour Joannes Martinez de Prado, Lott pour Loth, etc. Pour quelques-uns, par exemple, Homobonus de Bonis, Emmanuel Gonzalez Tellez, on n'indique pas le temps où ils ont vécu, quoi qu'on le fasse pour tous les autres. Il en est qui sont nommés deux fois : ainsi Coriolanus (Franciscus a Coriolano) Cappucinus, est probablement le même que Longus Franciscus a Coriolano ; Joannes Major professor Parisiensis ne diffère pas de Major Joannes ; Wendrok n'est que le pseudonyme de Nicole. Nous y lisons que Joannes De la Crux et Jac. Simancas étaient italiens, que Alexandre de Halès fut le maître de saint Thomas et, qui plus est, de Duns Scot, que saint Charles Borromée, mort en 1584, recommanda les œuvres de Lessius et de Reginaldus, qui ne furent pas éditées avant 1603 et 1615, etc. Le R. P. Ballerini a donné les titres des ouvrages de quelques auteurs ; nous aurions désiré qu'il l'eût fait pour un plus grand nombre, au moins pour ceux qui n'ont pas écrit une théologie complète, mais seulement quelque traité spécial, comme J. Medina, Bresserus, Fragosus, Santarelli, etc., etc. Il est d'ailleurs à remarquer que certains ouvrages appartenant à tel auteur sont attribués à un autre : ainsi ce n'est pas Villaloboos mais Vivaldus qui a écrit le *Candelabrum aureum*. Le caractère et le mérite des théologiens sont indiqués à l'aide de certains signes : nous sommes surpris que l'on n'ait pas rangé parmi les auteurs graves et probabilistes, Giribaldi, Illsung, Platel, Felix Potestas, Wiggers et d'autres ; par contre il nous semble bien difficile de prouver que Comitolus n'a pas combattu le probabilisme ; quant à Duhamel, il est au moins probabilioriste, aussi bien que Christianus Lupus : ce qui a pu donner le change par rapport à ce dernier, c'est le titre d'une de ses dissertations : *De opinione probabili;* il suffit cependant de parcourir ce travail pour être édifié sur les véritables sentiments de son auteur. Enfin on a eu raison de noter que certains ouvrages ont

été mis à l'index, par exemple, ceux de Vincent Baronius, d'Henri de S. Ignace, de Matth. Moya, de Wendrock ; mais pourquoi ne trouvons-nous pas une indication semblable pour Arsdekin, Bauny, Bissus, Pellizarius, Jean Sanchez, etc. ?

Lacroix est aussi l'un des premiers qui ait donné la série chronologique des propositions condamnées par le Saint-Siége, sous le titre de *Bibliotheca erronea*. C'est encore ce travail de Lacroix qui a passé jusqu'à nous à travers la plupart des *compendium* de théologie ; on n'a fait qu'y ajouter les propositions condamnées postérieurement par Benoît XIV, Pie VI et Pie IX. Nous voudrions que désormais on améliorât un peu plus l'œuvre de Lacroix. Ainsi il serait temps de commencer la série, non plus par les propositions de Wicleff et de Jean Huss, mais par celles de Guillaume de Saint-Amour, des Fratricelles, de Jean de Polliaco, de Marsile de Padoue, d'Ekkard, de Denys Soulechat, de Jean de Latone, etc. De plus, il serait à souhaiter que, pour chaque proposition ou chaque groupe de propositions, on indiquât toujours soigneusement les censures dont elles ont été notées, chose qui dans Lacroix et dans ceux qui l'ont copié a été faite pour quelques-unes et omise pour d'autres, par exemple, pour celles de Wicleff et de Luther, sans que nous puissions deviner la raison de cette différence.

II.

Un membre de la congrégation du T.-S. R., le P. Konings, a publié à Boston, en 1874, la *Theologia Moralis novissimi Ecclesiæ Doctoris S. Alphonsi, in compendium redacta, et usui venerabilis cleri Americani accommodata.* Cet ouvrage est déjà arrivé à sa troisième édition, et il nous a été présenté par une savante Revue Théologique « comme le meilleur manuel que nous possédions jusqu'à ce jour ».

Dans un *Monitum necessario legendum*, le R. P. Konings avoue franchement qu'il n'a fait qu'œuvre de compilateur. « Quæ ad res nostras pertinent, dit-il, maximam partem de-

sumpsi ex *Actis et decretis Concilii Plen. Balt.* 11, et ex *Theologia Morali*, quam bonæ et claræ memoriæ Kenrick conscripsit, difficiliori et aliquoties obscuriori stylo ejus aliquantulum immutato. In plurimis compendium theologiæ mor. P. Gury, cujus præclarissima methodus vix non omnibus theologiæ moralis tum professoribus tum alumnis probatur, et quam secutus sum, propemodum excripsi ; illud præ cæteris conatus ut ad Alphonsianam doctrinam, quam integerrime illud exigerem. Quæ de probabilissimo scripsi amico debeo confratri ; quæ de specifica et numerica peccatorum distinctione, itemque plurima de scandalo et de cooperatione ad aliena peccata, et de quibusdam contractibus, ex notationibus habeo cl. Van Egeren. Demum, quæ in opere, cui titulus *Vindiciæ Alphonsianæ*, inveniuntur, ea sedulo ad utilitatem meam convertere studui. Paucissima igitur sunt (quamquam sint aliqua) quæ ex meo deprompsi penu. »

Certes, après une déclaration aussi explicite, il est difficile d'être sévère à l'égard du P. Konings. Il est cependant intéressant au point de vue de la science et même de la justice (cuique suum) d'examiner de plus près et de mettre en relief les ressemblances qui existent entre sa théologie et celle de Gury. C'est ce que vient de faire le R. P. Sigé dans un article publié au mois de juillet par les *Etudes religieuses*, et tiré à part à un bon nombre d'exemplaires (1).

Le R. P. Sigé montre que l'ouvrage du R. P. Konings est *calqué* sur celui du P. Gury : même *méthode*, *distribution* et *division* des traités dans le même *ordre*, et presque dans les mêmes termes, même *plan* ou *cadre* des chapitres, c'est-à-dire, définitions, divisions, *principia*, *quæsita*, *resolves*; — que le R. P. Konings a suivi l'édition de Rome, retouchée et annotée par le R. P. Ballerini, celle-là même qui avait été si violemment attaquée par les auteurs des *Vindiciæ Alphonsianæ* ; — qu'il a pris environ 600 pages du texte de Gury, et copié 225 annotations du P. Ballerini ; — qu'il a fait au texte Gury-Ballerini des modifications d'une valeur douteuse,

(1) On peut se le procurer chez Pitrat aîné, rue Gentil, 4, Lyon.

qu'il y a apporté des changements qui vont atteindre le texte de saint Alphonse, enfin qu'il n'a pas su corriger des inexactitudes échappées au P. Gury dans les citations du saint Docteur.

En résumé, le titre, que le P. Sigé a donné à son article, nous semble tout à fait juste, malgré l'ironie qu'il renferme : *La théologie Gury-Ballerini recommandée par un disciple de saint Alphonse.*

III.

Une œuvre plus originale est la « *Summula theologiæ moralis ad usum seminarii Reatini* » par le chanoine d'Annibale, auteur d'un commentaire fort estimé sur la constitution *Apostolicæ Sedis.*

La *Summula theologiæ moralis* est divisée en trois parties dont chacune forme un petit volume. La première partie comprend les « *prolegomena* » c'est-à-dire les traités *de personis, de actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis, de pœnis et censuris, de irregularitatibus.* La seconde partie est composée de trois livres, dont le premier traite des obligations envers Dieu ou des vertus théologales et de la vertu de religion ; le second, des obligations envers nous-mêmes, ou de la tempérance et de la force ; le troisième, des obligations envers les autres, ou de la charité à l'égard du prochain, et de la justice. Enfin la troisième partie a deux livres : le premier a pour objet les choses sacrées et religieuses, c'est-à-dire les lieux saints, les bénéfices ecclésiastiques, les sacrements et la simonie ; le second a pour objet les obligations communes à tous les fidèles, ou l'observation des fêtes, le jeûne, les devoirs des clercs, et les vœux.

Disons tout de suite que cet ordre ne nous plaît que fort médiocrement ; outre qu'il nous paraît tout à fait arbitraire, il a, selon nous, l'inconvénient de séparer des matières qui doivent rester unies : ainsi il est traité à part de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ; ce qui concerne les vœux,

l'observation des fêtes, n'est pas rattaché à la vertu de religion, etc.

Ce qui distingue surtout la *Summula* de M. d'Annibale, c'est une véritable indépendance de jugement, une précision de langage qui témoigne d'une lecture assidue des grands théologiens et d'une connaissance parfaite de toutes les controverses, enfin une extrême brièveté, qui néanmoins ne nuit jamais à la clarté ; il faut ajouter que, si le texte est peu développé, on trouve au bas des pages de nombreuses citations et des notes savantes.

Nous ne cacherons pas que nous avons rencontré un certain nombre de véritables négligences dans ces trois volumes, d'ailleurs si recommandables. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, au commencement du *prœmium*, où l'auteur esquisse à grands traits l'histoire de la théologie morale, nous lisons une phrase comme celle-ci : « Sæculo XVI ac XVII, paulo ante concilium tridentinum, et eo constante, et maxime post illud absolutum, virile, ut ita dixerim, robur nacta est. Nam ante concilium, magnam in ea scientia laudem sibi compararunt Cajetanus, Victoria, Joannes Medina, Fumo, aliique. Eo autem constante floruerunt de Castro, Henriquez, Dicastillus, Canus, Dominicus Soto, Petrus Soto, Navarrus, Sa, Diana, aliique.,. » Bon pour les deux Soto, Melch. Cano, Alph. de Castro, mais placer Dicastillo, Henriquez et Diana au temps du concile de Trente nous paraît un peu fort.

IV.

M. Michel Sanchez, à qui nous devons déjà plusieurs ouvrages importants, et qui dirige avec succès l'excellente revue hebdomadaire « *El consultor de los parrocos* », a fait paraître à Madrid en 1876 une nouvelle édition de la Théologie morale de S. Alphonse, *omnibus auctior*, en deux volumes in-4° à deux colonnes.

Le savant éditeur a reproduit le texte du saint docteur, tel que nous l'avons eu jusqu'ici, c'est-à-dire, sans corriger aucune des innombrables fautes qui le déparent. Nous sommes

loin de vouloir lui en faire un grief. Une édition *vraiment critique* de S. Alphonse exigerait un travail extrêmement considérable; et nous ne sommes nullement surpris que les RR. PP. Rédemptoristes, qui nous ont promis quelque chose de semblable, ne nous aient encore rien donné. A notre avis, il est dans S. Alphonse peu de *questions*, nous oserions dire, peu de *numéros*, qui ne demandent une ou plusieurs notes correctives ou explicatives.

En tête du premier volume de cette édition, nous avons comme *notes*, la *dissertatio prolegomena*, de Zaccaria; une courte vie de S. Alphonse et le catalogue de ses œuvres dogmatiques, morales et ascétiques; une dissertation sur l'autorité de la théologie morale de S. Alphonse, extraite des *Vindiciæ Alphonsianæ;* l'exposition du système moral, également extraite des *Vindiciæ;* une note sur le vrai sentiment de S. Alphonse touchant l'usage de l'opinion probable, tirée de l'édition de Gury par Cretoni; la démonstration historique de l'équiprobabisme de S. Alphonse, extraite des *Vindiciæ*, enfin une réfutation des objections que l'on a coutume de faire contre le système de S. Alphonse.

A la fin du second volume on trouve, comme *appendices*, l'*elenchus quæstionum reformatarum;* la dissertation de S. Alphonse sur les priviléges et celle sur les mauvais livres; les règles de l'index, une dissertation sur le spiritisme, extraite du cours de théologie dogmatique de l'éditeur, une autre sur la tolérance religieuse, les décrets du Saint-Siége sur l'usure, les deux constitutions du concile du Vatican; la reproduction du travail de S. Alphonse sur les décrets des Souverains Pontifes et l'usage qu'il faut en faire en théologie morale, avec les propositions condamnées par Alexandre VII et Innocent XI, et diverses bulles ou encycliques de Benoît XIV; les propositions de Molinos, de Quesnel et du synode de Pistoie; l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*, la bulle *Apostolicæ Sedis* avec une interprétation de cette bulle, extraite de l'*Expositio bullæ sanctæ Cruciatæ* par l'éditeur; l'instruction de la Pénitencerie sur le mariage civil, une résolution du Saint-Siége touchant les mariages mixtes, le bref *Apostolica*

indulta de Benoît XIV, un autre du même pape sur les oratoires privés *Magno animi dolore;* une dissertation *de agitationibus taurorum*, les décrets sur l'application de la messe *pro populo;* quelques documents émanés du Saint-Siége sur la bulle *sanctæ Cruciatæ;* les réponses de la congrégation des indulgences depuis 1862, enfin une note sur la manière de lire les citations *Utriusque juris*, et une table alphabétique d'un certain nombre d'auteurs.

(*A suivre.*) T. Bouquillon.

ACTE DU SAINT-SIÉGE.

Décision relative aux titulaires des églises des Etats-Unis. In Altonen. (1)

Rmus Dnus Petrus Josephus Baltes, Episcopus Altonen. in Statibus fœderatis Americæ Septentrionalis, SS. RR. Congregationi exposuit, inter decreta Concilii Baltimorensis sub nº 384 reperiri sequens, scilicet : « Volumus ut in posterum « Festum patronale Ecclesiæ cujusque consecratæ, solemni- « ter et ritu debito celebretur; quod in urbibus adeo facile « fieri potest, ut, si negligatur, nullus erit excusationi locus. « Idem faciendum erit, licet Ecclesia fuerit tantum benedicta. « Rure tamen et in oppidulis, ubi difficile esset per hebdo- « madam plebem fidelium congregare, poterit Festum (quoad « externam solemnitatem) in dominicam proxime sequentem « transferri. »

Quum Status prædicti sint loca missionum, parœciæ proprie dictæ non adsunt, si cathedrales excipiantur Ecclesiæ. Reliquæ enim ecclesiæ generatim habent sacerdotem missionarium, qui meliori quo potest modo, in ipsis ecclesiis statutis temporibus officia facit. Id autem non in omnibus accidit ecclesiis : sunt namque plurimæ quæ sacerdotem residentialem non habent, ac consequenter ibi divina officia peraguntur meliori quo potest modo juxta circumstantias. Plures sunt sacerdotes qui etiam quinque inserviunt ecclesiis. Nonnullæ istarum sunt magnæ et pulchræ, maxima vero pars earum sunt tales ut vix hoc nomine possint appellari. Insuper rarissimæ sunt ecclesiæ consecratæ, et in hac diœcesi ecclesiæ consecratæ ad quatuor ascendunt ; reliquæ sunt benedictæ. — Hisce expositis Rmus Orator ab eadem sacra Congregatione duo insequentia dubia solvi humiliter petiit, nimirum :

(1) Cette décision a été extraite de l'*Ordo* à l'usage de la Province de Cincinnati, et c'est à l'obligeance de M. H. Rouxel, professeur au grand séminaire de Montréal (Canada), que nous en sommes redevable.

Dubium I. Utrum Festum Patroni Ecclesiæ consecratæ in hisce americanis missionibus celebrandum sit sicut Festum primæ classis cum octava, tam quoad missam, tam quoad officium ?

Dubium II. Utrum ad normam supradicti Decreti Concilii Baltimorensis, Festum Patroni ecclesiarum non consecratarum celebrari debeat prout duplex primæ classis cum octava, tam quoad missam, tam quoad officium ?

— Sacra vero eadem Congregatio, re mature perpensa, rescribere rata est : *Affirmative ad utrumque, tum quoad missam, si in iis ecclesiis commode celebrari valeat, tum quoad officium, si qui clerici ad horas canonicas obligati, vel saltem ex ipsis unus, iisdem ecclesiis sint adscripti.* Atque ita respondit et servari mandavit. Die 20 septembris 1872.

C. Epus Ostien. et Velitern. Card. Patrizi S. R. C. Præf. — D. Bartolini S. R. C. Secretarius.

Quelques personnes peut-être seront tentées de croire que le décret précité annonce un changement d'opinion dans la sacrée Congrégation des Rites, et que cette sacrée Congrégation rétracte les décisions rendues en sens contraire, relativement aux églises et chapelles publiques non paroissiales dont elle n'autorise la célébration, sous le rit double de 1re classe avec octave, qu'autant qu'elles ont un clergé suffisant attaché à leur service, ainsi qu'on a pu le voir dans l'article que nous avons inséré à la page 519 du tome XXXIV de cette *Revue*. Mais nous doutons qu'une pareille appréciation ait un fondement vraiment solide. Dans le décret précité en effet, il n'est nullement question de ces sortes d'églises ou de chapelles, mais seulement des églises et chapelles des Etats-Unis, qui, bien que non paroissiales, puisqu'il n'y a pas d'autres paroisses dans ces Etats que les métropoles et les cathédrales, ont néanmoins la même destination, pour les fidèles de ces contrées, que les églises réellement paroissiales dans les pays où les paroisses sont établies. En sorte qu'il n'y a rien d'étonnant que la sacrée Congrégation reconnaisse aux premières les mêmes droits qu'aux secondes, quant à la célébration de leur titulaire. CRAISSON, anc. vic.-gén.

Arras, imprimerie de la Société du Pas-de-Calais.
P.-M. LAROCHE, DIRECTEUR.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

IDÉOLOGIE

(Cinquième article.)

COUP D'ŒIL GÉNÉRAL SUR LA PHILOSOPHIE ET SUR LES ÉTUDES PRÉCÉDENTES. — DES ORDRES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

Lorsqu'un voyageur vient de gravir une montagne qui domine la contrée d'alentour, il ne la descend pas aussitôt. Il se repose au sommet, pour contempler de son haut point de vue, et comme d'un seul regard, les sites divers qu'il avait dû reconnaître un à un.

Notre situation est semblable à celle du voyageur. Nous avons, nous aussi, exploré un à un les sites divers de la contrée dont l'étude nous était échue, et nous sommes parvenus par deux voies déjà au divin sommet qui la domine tout entière : *Bonum est nos hic esse.* Non-seulement nous ne descendrons pas tout de suite de ce sommet, mais nous y fixerons notre demeure, pour voir tout ce qui nous est possible, de ce point élevé d'où le regard s'étend sur toutes choses. Du moins, s'il nous faut encore descendre, ce ne sera que pour mieux revenir à ce point, centre de toutes nos considérations.

Cette étude est une halte, pour définir notre tâche, et

pour mesurer le chemin parcouru. Nous allons examiner dans un premier paragraphe s'il ne serait pas possible, et même tout à fait convenable, de rapporter toutes les études du philosophe à ce centre d'une élévation incomparable où la suite naturelle des pensées nous a déjà conduit deux fois, et à qui nous avons demandé les règles d'une sage étude de l'univers.

§ Ier. — *Essai d'une définition de la philosophie. — Délimitation de ses objets.*

Qu'est-ce que la philosophie? Qu'est-ce que cette science que tant de grands esprits ont cultivée et définie à leur manière, sans pouvoir encore parvenir à s'entendre ni dans les termes de la définition, ni sur les limites précises du défini?

Tout le monde est au moins d'accord sur une idée un peu vague qui la définit déjà implicitement. On dit : *C'est la plus haute des sciences de raison. Elle aspire à la sagesse.* Non pas à une sagesse quelconque, mais *à la plus haute sagesse.* Voilà ce que toutes les générations de philosophes ont pensé de la science à laquelle ils ont donné tous leurs soins.

Puisque tout le monde est d'accord sur cette manière abstraite de définir la philosophie, et qu'elle présente d'ailleurs un objet digne de la meilleure attention, si nous pouvons y substituer une définition équivalente en termes concrets qui circonscrivent nettement l'objet de la science, nous aurons, sans autre examen, la définition désirée.

La plus haute sagesse, considérée dans sa substance et dans sa source, c'est Dieu. Dans ce sens absolu on doit dire : *Nemo sapiens, nisi solus Deus;* s'il est permis d'imiter ici une parole de Jésus-Christ. En conséquence,

aspirer à la plus haute sagesse que l'homme puisse atteindre par ses lumières naturelles, c'est *aspirer à connaître Dieu par ces mêmes lumières, et à expliquer toutes choses d'après les règles de cette sagesse souveraine*. On peut donc dire de la philosophie, en empruntant un mot de l'Ecole : *Est scientia rationis ad altissimam causam, et per altissimam causam.*

Le philosophe veut d'abord chercher et trouver Dieu ; puis l'étudier, connaître en particulier les règles de haute sagesse d'après lesquelles il gouverne l'univers, et puis enfin expliquer, par ces règles, l'univers tel que l'expérience le donne.

La science philosophique, ainsi comprise, a une marche ascendante pour s'élever à Dieu, puis une marche descendante pour expliquer l'univers par Dieu.

Telle est avec quelque développement la définition qui nous paraît découler naturellement de l'idée abstraite que tout le monde se fait de la philosophie.

On peut dire en d'autres termes que *la philosophie est un science de raison qui prend Dieu pour centre de ses recherches*. Elle va de l'univers à Dieu, et de Dieu à l'univers. C'est-à-dire que Dieu en est successivement l'inconnu à trouver, l'objet, la règle, puis enfin la plus haute donnée, dans le problème final de l'explication de l'univers.

Il faut toutefois compléter cette notion par un autre caractère attribué à la philosophie avec non moins d'accord que celui qui vient de nous servir, et qui s'y associe naturellement.

Tout le monde convient que le propre de cette science est de se rendre raison par sa propre méthode des données et des instruments dont elle fait usage.

Elle doit donc éprouver la raison elle-même, ses données premières et ses procédés. C'est-à-dire que la philosophie

débute par la *logique*, par des principes de *psychologie*, par une critique des connaissances qui devront entrer dans ses premiers *syllogismes*. L'esprit fait un premier essai réfléchi de ses forces, et il se prépare des armes contre l'erreur.

Cette première épreuve n'est pas nécessaire à la seule philosophie ; elle l'est à toute science, puisque toute science fait usage de la raison, de données premières, et de la logique.

La philosophie est donc encore *la première lumière des sciences*. En travaillant pour elle-même, elle travaille par surabondance pour toutes ensemble. Son premier enseignement jouit d'une sorte d'universalité, qui s'étend aussi loin que la vérité accessible à l'homme. Par lui, le philosophe tient en quelque sorte les clefs pour ouvrir les portes des sciences. Tout aride qu'il paraisse d'abord, cet enseignement préliminaire n'est donc pas sans grandeur.

On peut dire davantage. Il n'est préliminaire qu'en apparence ; car il indique déjà le but, et déjà même il le fait atteindre à sa manière.

Que nous dit-il, en effet, dès l'abord ? Qu'il y a une vérité, et dans l'homme une puissance de la chercher, de la trouver et de la retenir. Que la vérité est objectivement la même pour tous les esprits, et qu'elle est nécessairement perçue par tous comme elle est, quels que soient les procédés par lesquels la perception ait lieu. Que par conséquent, l'art de la trouver est l'art de la percevoir ; que l'art de la faire trouver est l'art de la proposer en telle sorte qu'elle soit perçue, c'est-à-dire saisie, appréhendée, recueillie.

Mais qu'est donc cette vérité ? Quelles sont ses prérogatives ? C'est la lumière de l'esprit. Lumière plus belle que celle des cieux. Lumière incorruptible par nature,

et qui rayonne de tous les côtés, pénètre toutes les profondeurs, donne sans s'épuiser jamais, et n'a pas besoin pour cela de se multiplier ou de se diviser. Son immortelle jeunesse traverse les années et les siècles : elle est nécessairement toujours la même. Souveraine pacifique, elle ne violente personne ; mais elle a un droit inaliénable à la soumission de tous. Après tous les rebuts, tous les sophismes, toutes les tentatives d'altération, de doute, de négation, elle se présente comme auparavant dans sa naïve beauté et dans son indéfectible autorité. On appelle divins les esprits qui lui vouent un culte, et qui excellent à la trouver. Et, en effet, les caractères que nous venons de nommer sont divins. Nul être créé, si grand soit-il, n'en présente de pareils; et l'on peut dire que la vérité est revêtue des propres livrées de la divinité.

Et cependant, si on la considère dans sa matière ou dans l'objet qu'elle annonce, souvent ce ne sera presque rien : un grain de sable; un éclair qui fuit. Ce sera peut-être la dernière de ces lâchetés dont l'histoire est pleine, et qui inspirent un profond dégoût.

Mais puisque dans ces vils objets eux-mêmes elle conserve toute sa beauté, tous ses droits à nos respects, il faut qu'elle tienne cette beauté et ces droits d'autre chose que de ces objets. De qui, sinon d'un Être qui possède substantiellement et dans leur perfection, ces attributs de simplicité, d'incorruptibilité, de souveraineté absolue, d'éternité, qui élèvent invinciblement la vérité jusqu'à une beauté, une perfection, une grandeur incomparables.

Oui, une lumière si pure, si constante, si durable, doit avoir son centre en un soleil divin ; et voilà qu'avant même de chercher Dieu, la raison le trouve en s'interrogeant elle-même sur ses moindres actes.

L'origine de la vérité en nous n'est pas moins fertile en divins enseignements.

Avant l'âge de raison, l'enfant reçoit la vérité par tous ses sens, et de tout son milieu. Son esprit en est enveloppé, et il s'en imbibe spontanément, sans qu'il en ait conscience, comme l'éponge exposée au serein s'imbibe de rosée. Mais il n'est point comme l'éponge une puissance passive. Il élabore en lui-même le précieux aliment. Il le fait sien. Il réalise sans logique apprise, le travail d'une savante logique. Cet être débile et qui ne se connaît pas lui-même, accumule des richesses hors de prix, une nourriture qui sera le premier aliment de toute sa vie. Attendez encore quelques années, pour que sa raison ait pris de la consistance, et faites-le interroger par un nouveau Socrate : vous serez étonné, il le sera lui-même, de voir qu'il possède les rudiments de toutes les sciences, et de la philosophie elle-même.

Evidemment, ce n'est point à l'enfant qu'appartient la gloire d'aussi savantes opérations ; leur principe est ailleurs. Il n'est pas non plus dans le père ou la mère. Où est-il donc ? Un philosophe qui médite sur ces origines, ne peut pas ne pas se poser cette question, qui de nouveau le conduit à Dieu.

La condition de l'adulte vis-à-vis de la vérité est différente, sans cesser d'être dépendante. La vérité ne cesse pas de venir à lui comme elle venait à l'enfant ; et chacune de ses données est une loi que rien ne peut faire varier. Mais l'adulte réfléchit ; et réfléchir, c'est fixer son esprit sur un objet déjà connu en partie. Il juge ; et juger, c'est affirmer d'un sujet une qualité également connue dans sa généralité. Il raisonne : il a donc une logique acquise et des principes dont il ne doute pas. Sauf un petit nombre de termes qu'il se propose d'éclaircir, il ne fait aucune difficulté de se servir des

mots de sa langue ; et c'est pour lui une nécessité s'il veut avancer dans sa connaissance, et en faire part à ses semblables.

C'est-à-dire que tout adulte et par conséquent tout philosophe doit débuter dans ses études par la connaissance certaine de la raison dont il fait usage, d'une logique naturelle, de plusieurs principes, et de toute une langue. Les matières de ses études, il les prend dans ses connaissances acquises, dans sa propre personne, et dans les êtres qui l'entourent. Il ne produit pas la vérité, il la constate. Il ne lui commande pas de venir à lui ; il attend qu'elle se découvre et qu'elle se présente, pendant qu'il ouvre les yeux de l'esprit, et qu'il est attentif. Tout ce dont il se sert, il l'a reçu : et il l'a reçu avec une mesure de puissance et des lois parfaitement arrêtées sans lui. A moins de le réduire à ne rien faire, on ne pouvait pas le rendre plus dépendant, ni lui signifier d'une manière plus claire qu'il est tout entier sous le gouvernement d'un Être très-puissant, à qui il doit tout.

Les connaissances préliminaires dont le philosophe doit se munir, sont donc déjà une introduction dans la voie royale qu'il entreprend de parcourir, et où il va s'engager. Elles ne sont pas de nature à infirmer notre définition.

Il en faut dire autant de ces notions universelles, de ces premiers principes qui, par leur universalité même, invitent l'esprit réfléchi et vraiment philosophique à de profondes méditations, et le préparent à trouver un Être universel aussi, mais d'une universalité éminente et incomparable. L'étude de ces notions et de ces principes appartient bien encore à la philosophie préparatoire, ou, si l'on veut, à la première des trois parties de la philosophie.

Préparé de la sorte, l'esprit se met explicitement en

face de son grand inconnu : inconnu inaccessible aux sens, et même aux regards immédiats de la raison, que l'homme doit demander à des manifestations extérieures, à l'univers visible, à sa propre nature, à ses idées, à sa conscience.

En quoi consistera une étude de l'univers faite à ce point de vue et en philosophe ?

Elle doit embrasser tout ce qui est capable non-seulement de conduire à Dieu, mais de révéler ses attributs, ou de nous aider à mieux comprendre ceux que nous connaissons.

Les êtres de l'univers s'annoncent par leur contingence et par la grande unité qu'ils forment ensemble, comme des créatures d'un Dieu unique. C'est la première leçon à recueillir. Puis ils annoncent les perfections de leur Auteur par celles dont ils sont doués : par leur beauté, par leur nombre, leurs variétés, leurs immenses développements, l'ordre qu'ils gardent entre eux et la convenance de leurs rapports ; par la stabilité de leur assemblage, la manière admirable avec laquelle ils concourent au dessein de bonté qui est celui de toute la création. Ce sont là les traits généraux que cherche le philosophe. Il n'est point un historien de la nature, il en est l'interprète. Il n'a pas mission d'étudier dans le détail les genres et les espèces, mais seulement de savoir qu'il y a des genres et des espèces, des règnes superposés en un bel ordre ; que les types naturels sont dans leur simplicité d'une merveilleuse richesse, et que leur variété n'est pas moins admirable que la puissance intrinsèque inhérente à leur substance. C'est ce que nous avons cherché dans l'une de nos études.

Nous avons vu et nous verrons de nouveau comment le philosophe achève dans l'homme lui-même, dans ses idées et dans sa conscience, sa divine recherche. Il y a

trois mondes dans l'univers : le monde physique, le monde des idées ou des possibles représentés par les idées, et le monde moral. Dieu est le Dieu de ces trois mondes, et chacun d'eux l'annonce. Chacun d'eux doit être étudié à ce point de vue.

Quand cette première étude des mondes est faite, le philosophe étudie Dieu lui-même. Puis, il tourne de nouveau ses regards sur l'univers, sur l'humanité, sur les sociétés naturelles dont elle se compose, pour les étudier cette fois à la lumière de son immense donnée, pour connaître les desseins et les volontés du Dieu créateur.

Toute question, dont la solution relève d'un attribut divin, appartient à cette sorte d'étude ou s'y rattache.

Telle est en bref et d'après le sentiment universel, la carrière du philosophe. Elle embrasse, comme l'on voit, toutes les parties que les philosophies les plus recommandables comprennent aujourd'hui : la logique, l'ontologie, les principes de la cosmologie, la théodicée, l'étude de l'âme, de ses destinées et de ses devoirs, les règles fondamentales des sociétés. Notre définition relie toutes ces parties, et les fait dominer par l'Être en qui seul réside cette haute sagesse qui, de l'aveu de tous, est le vrai point de mire du philosophe. Auprès de ces hautes visées, toutes les autres recherches qu'on voudrait faire rentrer dans la philosophie, si profondes et si rationnelles qu'elles soient, quelque perspicacité et quelque puissance d'esprit qu'elles supposent, sont convenablement reléguées de nos jours dans une philosophie de second ordre dont on peut dire ce que les anciens disaient des mathématiques : *Sophiæ germana.*

Sort-on de ces considérations supérieures? Oubliant que la philosophie est la plus haute sagesse naturelle, veut-on seulement lui retenir une vague prééminence sur les autres sciences naturelles ? La divine boussole est

perdue, et l'on n'a plus de limites précises, à moins qu'on ne remarque que la philosophie n'est supérieure aux autres, que parce qu'elle ne s'occupe que des questions pleines de divins enseignements, ce qui conduit à la définition donnée. Présider aux sciences est la moindre des prérogatives de la philosophie. Elle fait cela sans y songer, et par la supériorité ou l'universalité que de divins objets recèlent naturellement.

Si on nous demande ce qui, d'après ces notions, doit faire partie de la psychologie philosophique, nous l'expliquerons par une comparaison. Il y a une histoire naturelle des règnes, des genres et des espèces de la nature. Il y a une philosophie de ces règnes, genres, espèces. Nous avons fait comprendre tout à l'heure la différence entre l'une et l'autre.

De même : il y a une histoire naturelle de l'âme humaine, et il y a une philosophie de cette âme. Cette philosophie est la psychologie philosophique. Elle accomplit sa tâche à diverses reprises. Dans la logique, elle étudie la valeur de l'esprit, et les procédés dont il fait usage. Dans l'idéologie, elle découvre la supériorité de ses opérations, et les différents ordres de ses connaissances. Dans la morale, elle s'occupe de la nature de l'âme, de sa volonté libre, de sa conscience, de ses destinées et de ses devoirs.

Tout ce qui peut faire découvrir de nouveaux signes à ajouter aux signes divins que notre âme manifeste comme d'elle-même, et tout ce qui dans cette âme s'explique à l'aide du code de la sagesse, de la sainteté, de la bonté de Dieu, appartient à la psychologie philosophique. Les recherches expérimentales qui ne vont qu'à mieux faire connaître les rapports et les actions réciproques de l'âme et du corps, par exemple les études sur le sommeil, les songes, le somnambulisme, la folie ; la

physiognomonie, la phrénologie, doivent être reléguées dans une philosophie secondaire : expression qui ne veut pas dire : philosophie peu digne d'intérêt.

Mais les principaux traités de la philosophie : la théodicée, la nature complexe et les destinées de l'homme ; les principes de la morale, lui appartiennent bien en propre, et elle les revendique comme siens, sans s'inquiéter de l'utilité qu'ils peuvent apporter à l'étude des autres sciences. Et dans les traités qui précèdent ceux-là, le vrai philosophe se préoccupe moins de préparer aux sciences des principes éprouvés, que de disposer les esprits à une saine intelligence des grandes vérités qui devront l'occuper tout spécialement.

Quand le philosophe étudie l'univers sans Dieu, c'est pour trouver Dieu ; et quand après l'avoir trouvé il revient à l'univers, c'est pour projeter sur sa face de divines lumières, et pour ajouter un nouveau chapitre à l'étude de la Providence.

Ainsi, à tous les points de vue, les services rendus à la science par la philosophie ne sont pour celle-ci qu'une surabondance d'efficacité. Son dessein est plus relevé et plus indépendant.

En fait, ce dessein avoué par tout le monde dans la définition abstraite qui nous a servi de point de départ, est avoué une seconde fois de la manière la plus explicite, par la composition des meilleurs traités de philosophie. Ces traités nous font voir d'eux-mêmes, par les matières qu'ils enseignent, que la formule qui vient d'être proposée convient *toti et soli definito*.

Il est indubitable qu'une place doit être marquée dans le savoir humain pour les grands objets que nous venons de comprendre dans notre définition.

Il est certain que par leur élévation incomparable ces objets se distinguent plus nettement et plus profondé-

ment de tous les autres objets des sciences, que les objets des sciences inférieures ne se distinguent les uns des autres.

Il est dès lors convenable d'en faire une étude séparée, et d'en composer une science à part. Cette science a son caractère très-simple et très-précis. Elle se suffit. Son domaine est assez étendu et d'une culture assez ardue pour occuper les méditations des plus solides esprits. Donc, il n'y a pas de raison pour n'en faire qu'une partie d'une science plus vaste. C'est une vraie totalité. On n'est embarrassé pour la définir que lorsqu'on la surcharge d'éléments qui n'appartiennent qu'à une philosophie secondaire (*Sophiæ germana*).

En résumant ces considérations, on reconnaît que la philosophie est une science caractérisée par trois choses : son point de départ, qui remonte aussi haut que possible, afin de pouvoir se rendre compte de tout ; son mode de procéder, qui est autant que possible la pure raison ; son but, qui est de trouver Dieu par une première connaissance de l'univers, puis d'expliquer par Dieu l'univers et l'homme en particulier.

Plus brièvement :

La philosophie est une science de raison, indépendante dans ses principes des autres sciences naturelles. Dieu est le centre de ses recherches. Elle va de l'univers à Dieu, puis de Dieu à l'univers, comme nous l'avons expliqué.

Voilà ce qu'est la philosophie d'après tout le monde. Nous ne le savons pas dire en moins de paroles. On appellera, du reste, du nom qu'on voudra, ce que nous nommons une définition.

Le mot d'indépendance ne doit pas être pris dans un sens absolu. Aucune science de raison humaine n'est indépendante de la Raison divine se manifestant aux hommes n'importe par quelle voie. La philosophie n'est

pas même tout à fait indépendante des autres sciences, puisqu'elle leur emprunte la découverte expérimentale des lois de l'univers.

Encore cette remarque. Il arrive à la philosophie ce qui arrive à tous les arts : la pratique devance la théorie. Les hommes tâtonnent, ajoutent, retranchent, avant d'arriver à se renfermer dans les vraies limites, dans les limites assignées à l'art ou à la science par la nature même des choses. C'est seulement lorsqu'ils sont arrivés à ce point, que la théorie définit l'art, la science, enfin délimités par une pratique parfaite. Mais une fois la définition établie sur la nature des choses, quelque tard qu'elle soit venue, elle peut se proposer elle-même, indépendamment du travail qui a été nécessaire pour y conduire. Elle porte avec elle sa justification.

Quant au lieu où il convient de la donner, cela dépend de l'appréciation de chacun. Pour la raison qui a été dite, nous la donnons au milieu de notre course ; mais, à la rigueur, nous eussions pu la donner au commencement, ou la remettre à la fin. Le simple sens commun, joint à la dose de bon sens que possède une raison cultivée, suffit pour rendre intelligibles dès le commencement les explications que nous venons de donner.

S. Augustin a renfermé la philosophie dans cette courte et fort expressive définition : *Noverim Te, noverim me.* Bossuet a dit de même : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. » Notre définition n'est pas autre que celle de ces deux grands esprits. Elle a seulement dans les termes un peu plus d'étendue objective. Au lieu de limiter l'étude de la création à l'homme, elle l'étend à toute la nature, en tant que la nature conduit à Dieu, et s'explique par Dieu. Mais certes, nous entendons bien que dans la nature c'est l'homme qui fixera la principale attention ; car c'est à lui que la

sagesse divine rapporte le reste de ses œuvres visibles ; et les deux génies cités entendaient bien aussi comprendre, dans leur brève formule, toute connaissance de l'univers se rapportant à celles qu'ils ont exprimées. Ainsi nous sommes, pour le fond, en accord parfait avec ces deux lumières de la philosophie.

Il n'y a pas d'étude qui fasse plus d'honneur à la raison humaine que la philosophie comprise de cette sorte. Il n'y en a pas non plus qui soit plus capable de mettre cette raison à sa vraie place ; car, pour atteindre comme il faut ses objets, et surtout l'objet divin qui est le centre de ses recherches, il est nécessaire qu'elle comprenne sa profonde, son absolue dépendance ; sa profonde bassesse ; sa profonde ignorance ; ses incertitudes sans nombre vis-à-vis de ce qu'elle entreprend de connaître ou d'expliquer. Mieux elle entre dans l'intelligence de ces motifs d'humilité et d'adoration, mieux elle est préparée à aborder les mystérieux abîmes de l'être divin ; et c'est de la raison appliquée à la philosophie que le beau mot de Bacon est éminemment vrai : une raison superficielle et qui ne se comprend pas elle-même, s'éloigne de Dieu. Une raison solide et qui se connaît, est faite pour trouver Dieu.

Entendons-nous pourtant sur l'espèce d'humilité qui convient à un philosophe. Ce dont il doit concevoir d'humbles sentiments, ce n'est point de la science qu'il cultive, c'est de son propre esprit. La première partie de cette proposition est assez démontrée par ce que nous venons de dire. Ou la philosophie n'est pas, ou elle est la Reine des sciences. Reine par l'éminente supériorité de son objet, reine par l'universalité de ses principes, lesquels sont la lumière de toutes les sciences, reine par la sublimité de la fin où elle tend naturellement, qui est de placer l'homme en face de Dieu, en face de ses de-

voirs, de ses destinées, de la religion qui assure la pratique de ceux-là, et la possession de celles-ci. Oui, il est royal, il est divin, le domaine que le philosophe se propose de cultiver ; et le philosophe n'a pas le droit d'en abaisser la grandeur devant les autres sciences. Cette grandeur, ce n'est pas lui qui l'a faite, elle ne lui appartient pas. Elle procède de Dieu, objet, auteur, inspirateur de la philosophie ; et c'est Dieu même qu'on méprise, lorsqu'on enlève à cette science son rang. Le devoir du philosophe est de maintenir ce rang auguste contre les dénégations d'une science aveugle.

Je regrette que M. Janet, que les philosophes spiritualistes, jaloux jusqu'à l'excès de l'indépendance de leur raison lorsqu'ils s'agit de l'incliner devant Dieu, abaissent cette même raison devant les témérités de quelques savants, et vont mendier auprès d'eux, pour la science qu'ils ont adoptée, le droit de vivre et d'avoir une place à part. La vraie situation est, au contraire, celle-ci. Les savants doivent à la philosophie leurs premiers principes, et ils ne s'en servent que pour la solution de problèmes de second ordre. Les problèmes supérieurs, les questions d'origine et de fin qu'ils se permettent de trancher, sortent de leurs limites.

Ce qui n'a que trop de motifs de s'humilier, c'est la raison particulière de chaque philosophe. Oui, cette raison est petite vis-à-vis de son objet. Oui, elle est immensément ignorante. Oui, elle est mobile, incertaine comme une flamme qu'agite le vent ; et les écrits des rationalistes l'ont bien montré. Ce n'est point une raison privée qui a fait la philosophie. Cette science est un héritage lentement accumulé par le travail des générations, et elle n'a pu s'affermir qu'en prenant pour guide une lumière plus haute.

Ainsi, la philosophie bien comprise est la meilleure

école pour l'humilité de l'esprit. Puisse-t-elle aussi devenir la meilleure pour l'humilité du cœur. Cela dépend de nous. Elle l'a été pour les plus beaux génies du christianisme.

La philosophie chrétienne ne diffère de la philosophie complète que dans la partie préliminaire, qu'elle peut pour le moins abréger, en présupposant par exemple les règles de la logique, les principes connus par le sens commun; et dans la dernière, où elle ne se propose point d'appliquer dans toute leur ampleur les règles de sagesse divine qui président au gouvernement de l'univers. Elle restreint en cette matière, son point de vue à la démonstration de la religion catholique, et à la justification sommaire de la doctrine évangélique. Là, ces règles acquièrent un intérêt tout particulier, et nous prendrons soin de montrer qu'elles prêtent à toutes les preuves du catholicisme, leur plus solide appui.

A ceux qui trouveraient que la démonstration de la religion sort des limites d'une philosophie proprement dite, nous répondons d'abord : *transeat*. Il nous suffit qu'elle en soit un nécessaire complément. Ensuite, nous dirons que si vous mettez ce complément en-dehors de la science elle-même, vous interdisez à cette science l'explication d'une action providentielle qui est universelle dans l'humanité, qui est accessible à tous nos moyens naturels de connaître, et qui est sans contredit la plus haute, la plus divine, la plus aimable des opérations du Père céleste.

Prenons garde de confondre ici deux choses : les vérités dogmatiques enseignées par la religion comme vérités de foi attestées par un témoignage divin, et la vérité de son enseignement, démontrée rationnellement par les motifs naturels de crédibilité. Celles-là n'appar-

tiennent pas, en effet, à une science de raison comme la philosophie ; mais il n'en est pas de même de celle-ci, puisqu'elle est démontrée rationnellement, et par conséquent par des procédés scientifiques. Ces procédés scientifiques sont dits philosophiques, parce qu'on y fait intervenir comme garanties les lois de la Providence.

§ II. — *Revue des études précédentes. Addition critique sur la loi Fechner.*

Nous avons atteint le centre de nos études. Déjà, pour le trouver, nous avons gravi deux fois la sainte montagne. Une première, en contemplant le grand spectacle de l'univers, reflet de la divine Beauté, de la divine Sagesse, et de la divine Bonté. Une deuxième, en suivant simplement l'ordre ascendant de nos idées. Déjà aussi, nous avons demandé à la divine Sagesse de nous laisser reconnaître quelques-unes des lois qu'elle suit dans son gouvernement ; et ces lois se sont trouvées en accord constant avec les jugements du sens commun. Les faiseurs de mondes, les monistes, les darwiniens, ont contre eux Dieu et l'humanité.

Avant de faire une troisième et dernière ascension, et de demander cette fois à Dieu la clef du monde moral et de ses desseins les plus relevés, nous proposons au lecteur de fixer encore un moment son attention sur divers points des études précédentes qui sont bons à retenir. Les combats livrés alors au scepticisme ne furent souvent que des combats d'avant-garde, mais, pour vaincre complétement ce ravageur du champ de la vérité, il faut le repousser vigoureusement de ses positions avancées.

Les deux premières études établissent la certitude absolue, rationnelle, personnelle de toute perception de

l'esprit ; la réalité objective de nos connaissances, et la participation de tous les esprits à une même et éternelle vérité.

Ces prérogatives ne font pas de l'esprit une faculté infaillible ; elles en font tout simplement une faculté proportionnée à son objet, et l'atteignant en effet dans sa réalité, toutes les fois qu'elle a conscience de le saisir, n'importe de quelle sorte ou par quelle suite d'opérations, dans quelle branche des connaissances humaines.

Toutes les portes qui donnent entrée dans l'empire de la vérité sont donc ouvertes, et les amis de ce premier bien de l'âme peuvent s'introduire par celle qu'ils préfèrent. Ils se rencontreront au centre, et devront se donner la main. Les sciences ont aussi leur unité, et cette unité est une condition nécessaire de leurs progrès.

Nos études sur la méthode où nous exposons des principes de bon sens trop souvent oubliés par ceux mêmes qui les avouent pour les autres, ces études se terminent par un paragraphe sur la valeur du sens commun. Nous y montrons qu'à la différence du sentiment commun qui n'est pas toujours légitime, le sens commun bien entendu est garanti par des perceptions redoublées que tout esprit peut répéter, et qu'il donne toujours la vérité. Rien n'est plus assuré dans les sciences humaines que les enseignements de cette éternelle philosophie ; et ces enseignements ne sont pas de peu de valeur ; à eux seuls, ils renferment la plupart des vérités que nous avons établies dans cette première suite d'études. Celui qui les méprise ou prétend dire mieux qu'eux, se place par ce fait au rang des sophistes, des esprits qui ne savent pas regarder aux bons endroits, et il peut tenir pour certain que la postérité ne lui en donnera pas d'autre, si elle s'occupe de lui.

Nous avons eu occasion bien des fois de convaincre d'insuffisance et de faux principes le rationaliste qui veut réfléchir. Ce n'est pas le lieu de reproduire les arguments qui le condamnent, les règles qu'il méconnaît et que tout philosophe doit suivre. Mais on nous permettra d'insister encore un moment sur la vraie notion que l'on doit se faire de la liberté, en matière de recherches, et sur le rang qui revient à cette faculté idolâtrée par le siècle, et par le rationaliste en particulier.

La liberté de penser peut être considérée, soit dans son exercice intérieur, soit dans la diffusion de ses œuvres au milieu du corps social. Nous laissons ici le second point de vue, pour nous occuper exclusivement du premier.

Un esprit droit se propose de rechercher la vérité. Sa fin est de la trouver. Il a pour cela la raison avec les connaissances acquises, la liberté, les secours extérieurs. C'est-à-dire qu'il est en présence d'une fin et de moyens.

En pareil cas, qu'est-ce qui doit prévaloir ? Qu'est-ce qui exerce l'empire et impose ses règles ? Est-ce la fin ? Sont-ce les moyens ?

Il n'y a pas deux réponses possibles. *In omnibus respice finem.* La vérité, voilà donc le point de mire que doit fixer sans cesse le savant, le philosophe, toute raison qui comprend sa mission. Tout ce qui conduit à ce but est bon. Tout ce qui y conduit excellemment est excellent. Tout ce qui en éloigne est mauvais ; tout ce qui le ferait manquer, détestable, et digne d'être repoussé avec indignation.

Il ne s'agit donc pas de consulter les goûts, les préjugés, les opinions, les préférences, de s'attacher aux côtés des choses qui plaisent davantage, de choisir les auteurs séduisants, de se lancer enfin dans la carrière en étourdi ou en homme qui a déjà son parti pris ; il

s'agit uniquement et toujours, de choisir ce qui assurera le mieux l'acquisition du but. Quand il sera atteint, possédé, à la bonne heure : qu'on fasse des excursions dans les sentiers fleuris, ou qu'on suive, dans les accessoires, sa propre fantaisie.

Que demande de moi la souveraine de mon esprit, la vérité? Quels genres de questions me propose-t-elle d'abord, conjointement avec sa royale compagne la justice ? Quels auteurs ont le mieux défendu et proposé l'une et l'autre ?

Voilà les premières questions à se poser.

Puis-je rejeter un auteur sous le prétexte qu'il est lié par une doctrine? Oui certes, si c'est une doctrine de mensonge. Non pas, si c'est justement la vraie solution que je cherche; car je veux, moi aussi, me lier étroitement à la vérité. Serviteur et libre ne vont pas ensemble, vis-à-vis d'un même objet. Vis-à-vis de la vérité, c'est serviteur qui est ma vraie condition.

Puis-je rejeter une solution par la seule raison qu'elle est gênante et qu'elle me lie trop ? Non, et toujours par la même raison du droit absolu de la vérité, et des devoirs qu'elle fait connaître. Si elle est vraiment reine, et elle l'est, elle a le droit de nous imposer son joug. Qu'on s'y incline généreusement, joyeusement, et l'on éprouvera que ce joug est en même temps léger et libérateur ; *Si vos veritas liberaverit, vere liberi eritis.*

Voilà les seuls vrais principes et les seuls admissibles.

Il y a ici une souveraine qui ne partage avec personne : la vérité, et surtout la vérité enseignant le devoir. Il y a un sujet de cette souveraine : la liberté. « La vraie liberté d'intelligence et la vraie liberté « d'action ont pour objet unique la justice et le devoir. » (S. Anselme). Un philosophe ne doit point dire seule-

ment de bouche : je suis l'ami, le serviteur de la vérité, il doit l'écrire dans tous ses principes, et le graver dans tous ses actes. S'il dément sa bannière, il n'est plus philosophe.

Il est impertinent de tracer à la vérité la voie par laquelle elle doit arriver pour être connue.

Il est impertinent de lui fixer à l'avance la mesure de gêne qu'on voudra supporter de sa part, et de s'inquiéter tout d'abord si cette mesure n'est point dépassée. Elle le sera toujours, si nous consultons le sens humain. Sachons avant tout si la doctrine qu'on nous propose est vraie ou fausse. Si elle est vraie, et si ses commandements émanent de la justice suprême, elle est la bonne, et la part qu'elle fait à la liberté est celle qui convient. On pourra le vérifier ensuite. Si elle est fausse, dût-elle émanciper l'univers, elle n'en est que plus périlleuse, et il faut la repousser sans merci....

Donc, libres penseurs, vous arborez une bannière d'iniquité. Ce n'est point liberté qu'il faut crier, c'est vérité et justice.

Donc, rationalistes qui dédaignez la tradition, vous êtes des félons, dans l'empire de la vérité.

Donc, vous ne sauriez être ni les uns ni les autres sous cet empire libérateur; et moi, philosophe, je dois, je veux m'adresser à une autre école.

« O mon unique et souverain maître ! Dieu de vérité ! Je veux entrer dans les dispositions de votre Providence, et m'enquérir, par tous les moyens que vous m'offrez, des vérités qui me sont nécessaires pour me conduire à la possession des vrais biens » (Prière de Malebranche, un peu modifiée.)

Après des préliminaires de cette sorte, nous nous sommes engagés dans la voie.

Le scepticisme cartésien réduirait, si nous l'écoutions, notre viatique à une excessive parcimonie : nous lui avons opposé une démonstration des abondantes richesses que tout philosophe et tout savant possèdent et doivent posséder avant de se lancer dans la carrière. Nous établissons encore sur-le-champ la réalité des substances et des causes qui composent l'univers.

Comment traiter cette question et oublier le scepticisme effronté de Kant? C'est donc lui qui nous occupe après Descartes ; et pour n'avoir plus à revenir sur l'ensemble de la philosophie de ce prince des sophistes modernes, nous en donnons un bref exposé.

On a trop ménagé ce ténébreux esprit. On s'est trop arrêté à ce qui n'est chez lui que secondaire, et cela nuit à la compréhension de ses plus audacieuses négations. On a trop dit aussi, et bien à tort, qu'après avoir rejeté toutes les preuves de l'existence de Dieu, Kant finit pourtant par trouver Dieu, sauver ensemble la morale et la religion, au moyen de la raison pratique. Non, il n'arrive pas à cette tardive découverte, et il proteste par avance avec une étrange vigueur contre ce sens donné à sa doctrine de la raison pratique. Il demeure jusqu'à la fin et entend qu'on demeure avec lui, irrésolu sur la réponse à cette grande question : Savons-nous, pouvons-nous savoir qu'il existe un Dieu ?

Mais il ne s'embarasse pas pour si peu. Ce Dieu qu'il ne veut pas trouver, il charge sa raison de le faire à son usage, et de lui imposer d'autorité, les attributs que les hauts mérites de l'homme exigent. C'est le dernier terme de son orgueilleuse audace ; et l'on conviendra qu'elle ne pouvait guère aller plus loin. La nature avec ses lois, la règle des mœurs, les causes finales, Dieu : c'est-à-dire tout, est l'ouvrage de cette raison, qui n'est pourtant elle-même qu'une synthèse de phénomènes !

Les deux études qui suivent établissent les principes de solution du problème des causes. Il y en a de deux sortes. Les uns sont métaphysiquement certains, les autres sont appuyés sur le dogme de la sagesse divine. Nous ne croyons pas qu'il y ait d'autres principes philosophiques pour résoudre ce noble et difficile problème. Jusqu'ici, sauf celui qui est nommé par l'usage *principe d'induction*, les principes de la deuxième sorte n'avaient pas été formulés, que je sache, par les auteurs de philosophie. Nous osons donc attirer sur eux l'attention des amis de la sagesse et de la rigueur philosophique. C'est un essai, une sorte de bégaiement où nous nous efforçons de formuler quelques articles du code de la sagesse qui gouverne l'univers.

Le code de la sagesse divine ! Si la raison peut en connaître quelque chose, — et il le faut bien pour savoir ce que Dieu demande à l'homme ; — à qui, sinon au philosophe, appartient-il de l'étudier ? N'est-ce point là son code à lui, et peut-il aspirer à une autre sagesse qu'à celle qui y est formulée ? Après que les premiers faits de l'expérience et les premiers principes de la raison lui ont donné une première et nécessaire entrée dans l'empire de la vérité, il prend sa marche ascendante qui l'élève à Dieu. Il est au foyer même de la sagesse. C'est donc là qu'il doit puiser, pour se tourner ensuite à l'explication des choses, et compléter par ce moyen, son étude de toute sagesse. Mais qu'y peut-il puiser, sinon les règles du code dont nous parlons ? C'est là comme sa tâche intermédiaire entre la connaissance de Dieu et la connaissance philosophique de l'univers. Une fois qu'elle est accomplie, il n'a plus qu'à s'avancer à la double lumière des observations scientifiques, et des articles de son divin code. Ces articles suggèrent les observations, ils en règlent la conduite, ils en interprètent enfin les

données, et c'est alors que Dieu est vraiment comme il doit l'être : *Scientiarum Dominus*. Et en effet, dit Leibnitz, « si Dieu est auteur des choses, on ne saurait assez bien raisonner de la structure de l'univers, sans y faire entrer les vues de sa sagesse, de même qu'on ne raisonne pas bien sur un bâtiment, sans entrer dans les fins de l'architecte ».

Voilà M. C. Bernard, comment la vraie science naturelle ne saurait être indépendante, ainsi que vous le prétendez, de la vraie philosophie, et comment l'une et l'autre se donnent la main.

Muni des règles de la sagesse divine, le philosophe redescend de Dieu à l'homme et à l'univers. Là, il reçoit les données des observations scientifiques, il s'en fait une synthèse, et il tente une divine explication. C'est la seule qui puisse être rationelle et vraie, la seule qui lui apprenne scientifiquement l'usage qu'il doit faire des traditions historiques, la seule enfin qui le ramène aux pieds de Dieu, par la connaissance de la religion révélée. Je n'ai pas besoin de dire que cette marche est susceptible de beaucoup s'abréger, à l'usage du commun des hommes.

Sans l'observation, l'homme ne s'élèverait pas même à la connaissance de Dieu. Sans elle, à plus forte raison, il ne connaîtrait rien des desseins du Créateur, puisque ces desseins ont été librement choisis entre une infinité d'autres.

Mais tous les faits de l'observation et toutes leurs liaisons lui sont autant de données des divines résolutions ; et comme Dieu est conséquent avec lui-même, comme tous ses desseins se relient et forment une unité immense partout et toujours sagement ordonnée, il s'ensuit que quiconque saurait bien pénétrer quelques-uns de ces desseins, ceux que l'observation a fait connaître,

pourrait déjà les déduire tous de cette première connaissance. Le passé est gros de l'avenir, a dit Leibnitz. On peut ajouter : Les espaces se lient aux espaces, et ils s'annoncent les uns les autres. Le tout est de bien connaître, par la raison et par l'observation, une partie de l'univers dans le cours de quelques siècles, et de posséder par la raison, les règles de sagesse et de bonté qui relient les temps aux temps, les espaces aux espaces. Eh bien, notre deuxième sorte de principes est un premier essai qui répond à la deuxième de ces conditions.

Les méditations des philosophes agrandiront ce cadre, et ils composeront le premier chapitre de la philosophie explicative de l'univers. Alors, le procédé d'induction sera plus pleinement connu, et il pourra se définir : *l'art d'expliquer l'univers inobservé par l'univers observé, à l'aide du code de la sagesse divine.*

Les articles de ce code proposés dans l'étude que nous rappelons ne sont ni nouveaux, ni inconnus. Tout homme sensé les applique implicitement dans un grand nombre de ses jugements, et on les tirerait d'une foule d'écrits qui appartiennent à la philosophie chrétienne. Ils sont la lumière qui guide le savant dans ses recherches. J. de Maistre les avait sans doute sous les yeux, dans ses belles réflexions sur le gouvernement de la Providence. Il en a formulé le sixième presque mot pour mot.

Un publiciste en faisait usage tout récemment, lorsqu'il écrivait d'après M. de Bonald, au sujet du principe révolutionnaire de la souveraineté du peuple :

« Peut-on croire que l'être qui est la sagesse infinie et l'ordre essentiel, auteur et conservateur de la société humaine, ait abandonné le soin de son ouvrage à la foule ignorante et passionnée, et qu'il puisse approuver que les hommes fassent de la législation, cette plus haute fonc-

tion de l'intelligence qu'il leur a donnée, une arène où l'ambition, la cupidité, la jalousie, l'esprit de révolte, se livrent un combat acharné, trop souvent décidé par le votant le plus incapable et le plus pervers? »

Nous reviendrons plus tard sur ce sujet d'un haut intérêt. Il serait difficile de rien trouver de plus décisif contre le prétendu dogme de souveraineté populaire importé dans nos sociétés malades par l'esprit d'athéisme et de révolte. Un regard jeté sur la divine sagesse fait voir en un instant l'iniquité du dogme.

Une question s'offre ici qui paraît digne d'être examinée.

Où placer, dans la recherche des lois et des causes que l'univers manifeste, la ligne de démarcation entre les vérités qui servent à prouver l'existence de Dieu et qui par conséquent sont connues sans recourir à la notion de Dieu, et celles qui empruntent leur certitude aux attributs divins?

Il y a, selon nous, quelque latitude laissée au philosophe. Expliquons-le brièvement.

Les sens sont les premières sentinelles chargées de nous annoncer l'univers.

Que nous annoncent-ils?

Ils nous annoncent des êtres actuellement présents; et la raison, travaillant sur leurs données, reconnaît que ces êtres ne portent pas en eux mêmes, comme en sa source, la vertu d'exister, ni d'exister avec tel degré d'être, telles facultés, dans telles conditions. Sur tout cela, dépendance complète.

Que deviennent-ils en-dehors de nos observations? Avant? Après? Dans les espaces où nous ne les observons pas? Ce ne sont point eux qui peuvent nous donner la réponse; et nous aurons beau chercher, nous ne la

trouverons que dans les desseins de l'Être qui les a faits. Qu'ils nous montrent tant qu'ils voudront leurs tendances, leurs besoins, leurs habitudes et leurs aptitudes : tout cela est reçu ; et il faut demander à la Sagesse qui l'a donné, ce qu'elle en a voulu, et ce qu'elle en veut faire.

Donc, 1° la permanence des lois et des causes de l'univers, leur extension dans les espaces et dans les temps inexplorés, c'est-à-dire ce qui est le premier postulatum de toute science, doit être garanti par les sages intentions du Créateur ; et la ligne de démarcation cherchée est nécessairement en-deçà de la connaissance de ces principes, qui donnent aux théorèmes scientifiques l'immensité de leur étendue, et leur haute portée.

Mais dans les limites mêmes de l'observation, quelles sont précisément ces causes qui ne se révèlent à nous que par une suite d'accidents ? Si l'on excepte les accidents de notre propre personnalité, lesquels se rapportent bien à l'être composé dont nous avons la conscience ou le sentiment intime, tous les autres pourraient procéder de causes de divers ordres. Nous savons par l'observation des sens et la raison, que ces causes sont substantielles ; mais de quelle nature ?

Notre raison perçoit encore sans ambiguité l'ordre, la variété, les convenances, la beauté de cet univers, vaste théâtre où ces causes substantielles jouent leurs rôles.

Ainsi, il y a dans les limites de l'observation, du certain et de l'incertain.

Le certain, c'est-à-dire : 2° notre personne, la substantialité des autres causes, et tout ce qui fait l'ordre, la beauté, les harmonies de l'univers, nous le mettons tout de suite en-deçà de la ligne de démarcation, ou la ligne au-delà de ce certain. Il se trouve alors que nous avons plus qu'il ne nous faut pour établir la première et principale preuve de l'existence de Dieu. Nous pouvons donc

procéder à la démonstration, sans chercher auparavant à lever les incertitudes. De la sorte, nous nous trouverons armés de toutes pièces pour faire disparaître l'indétermination des causes, ce qui rendra nos explications plus complètes. C'est la voie que nous avons suivie, parce qu'elle nous a paru plus philosophique. En nous y engageant, nous n'avons pas prétendu que les incertitudes en question ne pussent se lever sans le recours à Dieu ; nous avons dit, au contraire, que la généralité des hommes et des savants les lèvent par une conviction invincible et légitime. Seulement, ils ne les lèvent pas en philosophes, et ils ne se rendent pas raison de la légitimité de leur certitude.

Peut-on trouver cette raison sans recourir à Dieu? Peut-on, dis-je, sans cette divine garantie, s'expliquer comment, nonobstant une possibilité spéculative contraire, nous sommes certains légitimement de l'existence de nos semblables, des quatre règnes, et des genres ou espèces de la nature?

On le peut en s'aidant d'un principe moins explicite que celui de l'existence de Dieu, et d'une immense donnée expérimentale.

Quelque indéterminées que soient spéculativement les causes annoncées par les phénomènes, pratiquement, une inclination qui nous paraît tout à fait raisonnable, nous porte à nous arrêter aux causes les plus simples : à celles qui, rigoureusement requises, suffisent encore à les produire. Elle nous porte encore à attribuer à des causes de même nature des effets qui sont constamment de même sorte.

Or, cette double et raisonnable inclination conduit tous les hommes de tous les temps, et par des expériences qui se répètent toute la vie et à chaque instant, à la détermination des règnes, des genres, des espèces usuelles

et des individualités, laquelle est la première donnée de la science la plus vulgaire.

Donc, de deux choses l'une : ou cette détermination est conforme à la vérité, ou il faut dire que tous les hommes de tous les temps sont invinciblement trompés, en suivant l'inclination de leur raison.

Pour éviter de tomber dans cette dernière et fatale conclusion, il suffit de reconnaître que les hommes sont placés entre eux et avec la nature, dans des rapports raisonnables, ou qu'une haute Raison gouverne l'univers.

En s'aidant de ce principe, le philosophe pourra rejeter la ligne de démarcation au-delà de ces déterminations élémentaires. Alors, il y aura une première suite de vérités naturelles dont il se rendra compte en admettant la haute Raison dont nous venons de parler, et une seconde, qu'il soumettra à la garantie d'une sage et infaillible Providence. Je répète que l'autre procédé, celui que nous avons adopté, nous paraît plus simple, plus uniforme, et qu'il ne cause aucun préjudice à la démonstration classique de l'existence de Dieu. Il a aussi, je l'avoue, ses inconvénients. Il n'est, je crois, donné à aucune science humaine de trouver un ordre parfait.

Nos études cosmologiques s'expliquent sans difficulté. C'est une application presque continuelle des principes que nous avons donnés pour la détermination des causes. Nous introduisons de la sorte la haute métaphysique dans des études d'où la science moderne l'exclut systématiquement comme une étrangère qui n'a rien à dire, comme une intruse qui blesse son indépendance. Comme si la sagesse divine pouvait être de trop dans une question de vérité ! Comme si cette sagesse n'était pas la lumière universelle des esprits, dans toutes les branches

de la science ! Comme s'il pouvait y avoir quelque vérité qui fût en contradiction avec ses données certaines !

Dans notre courte étude sur les sens, nous avons tenu à venger nos deux plus nobles sens, la vue et l'ouïe, ceux qui nous révèlent toutes les beautés de l'ordre physique et de l'ordre sentimental, ceux enfin qui sont comme les portes par où nos âmes font pénétrer dans l'âme d'un frère, d'un ami, ce qu'elles recèlent de plus intime ; nous avons tenu, dis-je, à les venger d'un scepticisme inconsidéré, qui, pour la valeur objective de leurs données, les veut abaisser au niveau de nos sens les plus grossiers, et leur refuse le spectacle de ce qu'il y a de plus ravissant dans l'univers. Nous sollicitons encore sur ce point l'attention des philosophes, et leur concours éclairé. Qu'ils ne s'en laissent pas imposer par l'accumulation des imperfections de nos sens. Ces imperfections nous obligent, sans doute, à beaucoup de prudence et de circonspection ; mais il y a loin de là au rejet des données les plus constantes de ce monde visible.

Par exemple, il est sûr qu'avant d'arriver à l'œil, les couleurs des objets ont souvent éprouvé bien des vicissitudes, en traversant des milieux différents de nature et de densité. Elles-mêmes ont pu être modifiées par les reflets d'alentour. Leurs actions simultanées sur l'œil s'influencent réciproquement et en divers sens. Cet organe est sujet à perdre par la fatigue sa sensibilité, ou bien, au contraire, à conserver pendant quelque temps les impressions passées ; à réagir dans un sens tout opposé à ces impressions. Il faut tenir compte de tout cela. Mais loin d'infirmer la réalité des couleurs, ces complications la supposent, et nous obligent seulement à étudier les lois suivant lesquelles les couleurs se modi-

fient ou se changent les unes dans les autres. Ce serait un étrange raisonnement que celui-ci : je dois prendre des précautions pour obtenir la vraie couleur des objets ; donc, les objets n'ont pas de couleur, et c'est mon esprit qui se donne le spectacle imaginaire des scènes prétendues colorées de la nature.

Je fais ici une petite addition à l'étude des données sensibles.

Les physiciens ont fait dans ces dernières années des expériences à l'effet de découvrir la loi que suit l'intensité d'une sensation, quand on varie l'intensité de l'excitation extérieure qui la produit. La loi a été trouvée, contrôlée, et elle paraît être admise par la science, entre certaines limites d'intensité. Elle est connue sous le nom de loi de Weber ou de Fechner, et on l'énonce ainsi.

Lorsque l'intensité de l'excitation croît en proportion géométrique, l'intensité de la sensation croît en proportion arithmétique.

Que faut-il penser de cette loi numérique ? La sensation serait-elle susceptible de s'évaluer en nombre ?

De courtes réflexions vont nous permettre de répondre à ces questions.

L'intensité de l'excitation, c'est-à-dire de l'action extérieure exercée sur un même organe des sens, est une quantité physique qui a sa mesure numérique, connue ou inconnue.

Mais l'intensité de la sensation résulte tout entière d'un mode de l'âme non pas séparée, mais unie à l'organe. L'âme et le corps y concourent. Ce mode variable est un phénomène connu comme sensation par le sens intime. Or, le mode d'une âme simple n'est point divisible en parties ; il n'a ni double ni triple. On ne saurait

donc le mesurer en nombre. Donc, l'intensité de la sensation qui résulte tout entière de ce mode, ne peut non plus se mesurer de la sorte. C'est ce que le sens intime dit très-bien. Vous avez beau mettre votre attention à comparer deux sensations éprouvées par vous, jamais vous ne pourrez assigner le rapport numérique exact ou approximatif, qu'il y a de l'une à l'autre, quelque homogènes qu'elles soient entre elles. Ce rapport numérique n'existe pas. Vous trouverez l'une plus grande ou plus intense que l'autre, et vous distinguerez fort bien des degrés d'intensité ; mais vous ne pourrez jamais discerner dans une intensité donnée, des degrés dont elle serait composée, et qui serviraient à l'évaluer en nombre. Phénomène simple, elle n'a pas de parties.

Ainsi, étant données deux sensations d'un même sens, qui soient d'intensités différentes : il y a une différence entre les deux intensités ; mais on ne peut pas dire que la plus grande se compose de la moindre, plus de la différence des deux, puisqu'elle n'est pas composée. La différence n'est pas exprimable en sensation.

Tout ceci est de nécessité métaphysique ; et la prétention des physiciens de mesurer en nombres ce qu'ils appellent les phénomènes psychiques, cette prétention ne saurait aboutir.

Comment donc alors changer l'énoncé de la loi, pour qu'elle devienne l'exacte interprétation des faits observés ?

Faisons d'abord une remarque essentielle sur la nature et la difficulté du problème, indépendamment de l'interprétation qui fixe ici notre principale attention.

Il n'en est pas de l'intensité des causes de nos sensations comme des qualités sensibles que ces sensations nous font connaître. Dans les sensations de la vue et de l'ouïe, les qualités sont en général perçues telles qu'elles

existent objectivement. L'intensité objective, au contraire, je veux dire l'intensité de la cause qui produit la sensation, n'est pas fidèlement rendue par l'intensité de la sensation, telle qu'elle est connue par le sens intime. Celle-ci dépend de plusieurs autres causes variables, tout à fait étrangères à la cause excitante : de la sensibilité de la personne affectée, et de l'état actuel de cette sensibilité; de la constitution et de l'état actuel de l'organe impressionné ; de l'éducation qu'il a reçue, de l'attention du sujet ; de la durée de l'expérience, laquelle modifie la sensibilité, l'état de l'organe et l'attention.

De là diverses conséquences.

Une première est étrangère à la présente question, mais elle se rapporte à la précédente, et on nous permettra de la rappeler. Si, par une des causes que nous venons d'indiquer, l'organe est actuellement beaucoup moins impressionnable pour une couleur A que pour les autres, alors l'impression produite par un objet de couleur composée et qui émet la couleur A avec plusieurs autres, sera sensiblement la même que si cette couleur A n'existait pas dans l'objet. Il y aura altération de la couleur totale provenant de cette insensibilité partielle. Cette simple remarque explique à elle seule un grand nombre des erreurs de coloration commises par la vue. Les erreurs de cette sorte ne viennent nullement de ce que la couleur perçue ne serait qu'une création de l'imagination. On en dirait autant des erreurs sur les sons.

Mais voici une autre conséquence tout à fait relative à notre sujet. Quand on cherche la loi des variations d'intensité d'une sorte de sensation, il faut avant tout s'assurer que les observations seront comparables, c'est-à-dire que les sensations et leurs intensités seront perçues par une même personne, dans le même état,

prêtant la même attention, et que l'organe n'aura subi aucun trouble des sensations précédentes, comme il peut fort bien arriver dans les expériences sur la sensation de chaleur ou de lumière intense. Il faudra ensuite répéter les observations sur différentes personnes, sur différents états de l'organe, etc., afin de s'assurer que la loi trouvée est la loi non d'un particulier, mais de l'humanité.

Je suppose toutes ces précautions, et j'admets la loi, telle qu'elle circule dans le monde savant. Il ne s'agit plus que de la bien interpréter.

L'interprétation qui a été donnée par les savants promoteurs de la loi n'est pas recevable : nous l'avons démontré. Elle répugne métaphysiquement. Il n'y a qu'une manière scientifique de la faire. C'est de traduire naïvement dans l'énoncé de la loi les faits observés, et de faire porter, sur ces faits seulement, les rapports et les lois numériques constatés. On verra ensuite s'il n'y a pas quelque conséquence ultérieure à tirer.

Quels sont donc les faits observés ?

Ce sont, d'une part, l'action d'une cause extérieure. Nous supposons que l'intensité de cette action a pu être évaluée en nombre. Ce sera le premier de la loi.

C'est ensuite un nombre croissant d'unité en unité, et exprimant le nombre de fois qu'une même personne a pu éprouver des sensations nouvelles d'une espèce donnée, quand on a fait croître l'intensité de l'excitation extérieure.

Voilà les deux sortes de nombres entre lesquelles les observateurs ont observé une loi ; et dès lors cette loi ne peut se traduire naïvement que de cette façon :

Les nombres de la 2e sorte croissent en progression arithmétique, pendant que les intensités de l'excitation extérieure croissent en progression géométrique.

Nous attendons que les savants ou les philosophes aient trouvé d'autres énoncés qui expriment davantage, sans outrepasser le sens des données.

Les règnes de la nature ! Voilà une vérité de sens commun, défendue jusqu'à nos jours par toute la suite des philosophes et des savants, revendiquée aujourd'hui même avec une louable constance par les savants qui gardent les saines doctrines, vérité importante, puisque les règnes naturels nous servent de premiers degrés pour nous élever sur toute l'échelle des êtres, vérité qui n'a contre elle aucune objection sérieuse, et qu'on ne voit pas sans douleur sacrifiée par des champions de la philosophie chrétienne. Nous y reviendrons ici un instant.

Les champions dont je parle conservent, bien entendu, le règne de l'animal, et le règne de l'homme, mais ils abandonnent au scepticisme le règne végétal. Pourquoi ? Parce que, disent-ils, ce règne ne révèle que des forces mécaniques.

Est-ce donc un axiome, que des forces mécaniques soient toutes de même puissance, et qu'elles ne puissent pas former deux ordres superposés ? Non, c'est une question à résoudre au moyen des faits. Et bien, les faits disent le contraire.

Mais pour entendre leur langage, il ne faut pas s'obstiner à les voir seulement par les côtés où ils se ressemblent. Il faut surtout en apprécier la valeur à l'aide de cette raison que Dieu nous a donnée précisément pour que nous puissions pénétrer la nature des phénomènes, et en reconnaître les différentes portées.

Sursum mentes. Laissons au positiviste son parti pris, et son regard tourné en bas. Et puis, ayons foi au langage de l'humanité ; car ce langage est la manifestation

de ses idées ; et quand trente siècles nomment la vie au-dessus du monde minéral, quand ils sont en admiration sur le travail typique qui lui est propre, ne croyons pas légèrement qu'ils s'attachent à une idée imaginaire et vide de sens.

Toute cause est proportionnée à ses effets. Autant d'ordres superposés dans les effets, autant d'ordres également superposés dans les causes.

Or, les effets de la vie ont une supériorité qui perce dans le simple brin d'herbe. La fécondation, la formation typique de l'espèce, la conservation du même type au milieu de variations incessantes, la nutrition, qui aboutit à une nouvelle génération, la ressemblance des fils aux pères, commune à la plante et à l'animal, la permanence des espèces, les lois du croisement, de l'adaptation, de la sélection, voilà toute une suite de faits que la raison déclare supérieurs en ordre, à ceux de la physique et de la chimie. Aucune formule mathématique ne démontrera le contraire. Et puisque vous admettez qu'une main divine a dû au commencement arranger les molécules du germe suivant un type, vous devez admettre pareillement qu'une action divine ou une force supérieure agissant d'après ses lois providentielles, travaille à conserver ce type, et à le propager de père en fils.

Sans doute, les phénomènes de la vie végétative se réduisent à des mouvements, et ils obéissent à des lois invariables ; mais il y a des degrés dans ces lois, et dans les actions qu'elles règlent. Nous savons déjà que les simples mouvements de la lumière et du son recèlent un élément supérieur : la beauté, image de Dieu. Quand une âme dirige le mouvement, nous savons qu'elle peut lui faire rendre transparents, vivants, actuels, ses plus nobles sentiments : la piété, la candeur de l'innocence, l'austérité de la vertu. Or, si une âme peut ainsi faire

participer un simple mouvement de matière à sa vie angélique, si un pareil mouvement peut en être pénétré et l'annoncer, pourquoi un simple mouvement ne pourrait-il pas être pénétré d'une vie infiniment moins relevée, et l'annoncer également à notre raison?

Sans doute, on produit dans les laboratoires un grand nombre de substances que la vie produit dans le sien. Mais depuis quand suffit-il à l'identité de deux forces qu'elles se rencontrent accidentellement dans des opérations qui sont les moindres de l'une d'elles? La production par la plante de l'eau, de l'alcool, de certains autres composés définis que la chimie réalise, n'est pour cette plante qu'une opération tout à fait infime, auprès de son travail d'organisation et de génération. C'est celui-ci qu'il faudrait imiter un peu sérieusement, pour être en droit de faire descendre la vie du rang que le bon sens des siècles lui assigne et, qu'on me pardonne cette assurance, lui garantit à jamais.

Sans doute, le microscope a découvert une belle opération dans le travail de la nutrition ; et l'on sait que ce mystérieux phénomène est tout semblable à une génération. L'individu en se renouvelant, semble s'engendrer incessamment lui-même dans ses cellules, et se refaire mille et mille fois. Mais la merveille, pour être plus commune qu'on ne le pensait, n'en demeure pas moins une merveille profondément séparée de toutes celles du monde inanimé.

La vie proteste et protestera toujours contre les conclusions inconsidérées de nos superficielles observations. Bon gré mal gré, il faut que toute intelligence la voie, quand elle demeure l'intelligence.

En idéologie, dans l'étude de la notion de l'être, nous avons rencontré sur notre route l'idéologiste Hegel,

comme nous avions rencontré le sceptique Kant, dans l'étude de la notion de substance. Nous avons agi vis-à-vis de l'un comme vis-à-vis de l'autre. C'est-à-dire que ne pouvant suivre ces sophistes dans les dédales de leurs erreurs, nous en avons pris les points culminants, les monstres d'erreurs qui sont des montagnes. En faisant voir l'excès d'aberration où leurs pensées mères nous conduisent, nous avons cru démontrer par là à tout homme de sens, que ce n'est point auprès d'eux qu'il faut aller s'enquérir de la vérité.

§ III. — *Des quatre ordres de nos connaissances, et de leurs caractères distinctifs.*

Il a plu à la divine sagesse d'observer une gradation dans la perfection de ses ouvrages, et de placer entre l'Ange et la bête une créature un peu moins élevée que l'un, « paulo minus », et plus élevée que l'autre ; mais participant très positivement de l'un et de l'autre, et le faisant voir dans ses actes, en particulier dans ses connaissances. Cette créature, c'est l'homme : ce composé d'un corps doué de sens, et d'une intelligence que S. Thomas appelle *affinem corpori*. Sa nature est empreinte diversement, comme nous l'allons voir, dans les différents ordres de ses connaissances.

Créature, l'homme est soumis, ainsi que les êtres qui l'environnent, au flux du temps, et sa vie s'écoule au milieu des phénomènes : *le phénomène est son premier objet de connaissance.*

Mais son être a pourtant aussi quelque chose qui participe à l'immutabilité de sa cause. Il possède, ainsi que tous ceux de la nature, une essence qui demeure : *l'essence des êtres appartient à la seconde division de ses connaissances.*

Et comme c'est tantôt l'action des sens, tantôt celle de la raison, qui paraît relativement davantage dans chacune de ces deux grandes branches de connaissances, elles se subdivisent à leur tour, et nous arrivons aux quatre ordres suivants de connaissances propres à l'homme :

1° *Connaissances des phénomènes, en tant qu'ils affectent les sens extérieurs.*

2° *Connaissances des phénomènes, en tant qu'ils renferment des éléments suprasensibles, et connaissances de sens intime.*

3° *Connaissances idéales ou typiques des êtres de la nature accessibles à nos sens, et conceptions artistiques.*

4° *Connaissances par analogie des types qui excèdent la sphère des sens, et connaissance de l'infini.*

1. *Connaissances des phénomènes, en tant qu'ils affectent les sens extérieurs.* — Par les sens du corps, des torrents de phénomènes arrivent à tout moment au palais que l'âme habite, pour lui dire ce qui se passe, et dans quels milieux elle se trouve.

Non-seulement elle entend leur langage, mais c'est, de tous les langages que les êtres lui tiennent, celui qu'elle entend avec le plus de facilité, de promptitude et de clarté. Vivement frappée par leurs rapports sensibles, elle les retient vivement aussi dans sa mémoire, et ils se renouvellent sans effort à l'appel de l'imagination. Quand un homme a dit d'un phénomène : je l'ai vu de mes yeux, entendu de mes oreilles, palpé de mes mains, il a donné une raison qui a le pas sur toutes celles de la métaphysique la plus prudente : *rien n'est entêté comme un fait.*

Les phénomènes extérieurs et ceux que rapporte le sens intime sont le premier et le plus habituel aliment de nos pensées. C'est d'après eux que nous formons des

jugements si assurés sur les deux parties de notre être ; sa substance et ses accidents ; sa personne identique, ses facultés actives et passives, ses propensions, sa durée successive, son expansibilité universelle ; et que par là notre esprit est ouvert à toutes les idées simples, bases premières de toutes nos connaissances et de tous nos jugements.

Les phénomènes extérieurs nous révèlent le monde qui nous entoure, les espaces particuliers dans lesquels il s'agite, les actions dont il est capable. Ils nous apprennent de combien de merveilles le dernier des êtres est encore capable, quand il a été touché par un doigt divin. Mais n'anticipons pas sur le numéro suivant. Il ne s'agit encore ici que des connaissances qui nous sont offertes dans la manière dont nos sens sont affectés, et qui ont un but de simple utilité temporelle.

Notre puissance de percevoir les phénomènes et de les retenir atteste l'union étroite et totale de l'âme avec le corps. Elle montre de plus que deux substances si profondément différentes de nature et de noblesse, peuvent avoir pourtant une grande affinité l'une pour l'autre, et composer ensemble une nature unique.

Notre acte de connaître est un mode : c'est aussi un mode qu'il connaît, lorsque le phénomène est son objet, et peut-être peut-on ainsi se rendre raison de la facilité de cette sorte de connaissances. Elle s'explique encore par le peu de compréhension des qualités phénoménales. Un principe capable de faire plonger son regard dans les profondeurs de l'infini, doit se jouer, à regarder une couleur, à entendre un son.

En tant que simplement sensible, notre connaissance des phénomènes est semblable à celle de la bête, ainsi que l'usage que nous en faisons. Elle nous aide à concevoir celle-ci ; de même que les connaissances intellectuelles

dont il va être question, en nous révélant la spiritualité de notre âme, nous aident à concevoir l'esprit angélique, à entendre quelque chose de l'esprit divin lui-même.

Il est un mystère qui surprend plus que la faculté dont notre âme est douée de percevoir les phénomènes extérieurs. C'est la difficulté de percevoir les siens propres, ou les faits de sens intime. Il est certain que ces faits sont plus obscurs pour nous que ceux du monde extérieur. Ce qu'il faut attribuer sans doute à ce que le commerce de la vie nous met en rapport plus fréquent avec le dehors qu'avec le dedans. Tous nos rapports avec les autres êtres sans excepter nos semblables sont d'abord des rapports de sensibilité extérieure. Et puis, pensée humiliante, la plupart de nos actions sont dirigées à la conservation du corps. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam; et terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem.* (*Sap.* IX, 15.) Notre âme qui est spirituelle, vit au sein d'un monde matériel, et elle est en perpétuel commerce avec lui. Elle n'a aucun commerce direct, immédiat avec une autre âme ni un autre esprit ; et pour s'élever à la connaissance des esprits, elle est réduite à s'interroger elle-même. Elle est, pour cette connaissance relevée, son premier, et en un sens son unique témoin ; car les âmes de nos semblables ne se révèlent à nous qu'à la condition que nous connaissions d'abord celle qui nous est propre.

Lorsque les sens nous ont fait connaître les diverses sortes de phénomènes, ce qui arrive sans retard, l'imagination entre en fonction, avec charge de garder ce que les sens ont donné, d'en faire des combinaisons, et de multiplier les nuances intermédiaires. Elle ne crée aucun élément sensible, aucune nuance qui ne soit pas implicitement comprise dans les données des sens. Combien

dès lors n'est-il pas inconsidéré de lui attribuer, ainsi que font les sceptiques, la création des couleurs visibles et des sons !

2. *Connaissances des phénomènes, en tant qu'ils renferment des éléments suprasensibles, et connaissances de sens intime.* — Il y a une belle parole de Dante, et cette parole est profondément vraie : « La beauté est la forme par laquelle l'univers ressemble à Dieu. » Oui, jusque dans le monde de la matière et des sens on rencontre des choses supérieures aux sens, et qui sont assez relevées pour raconter la gloire de Dieu. On y rencontre la vérité : pure lumière dont la beauté efface celle des cieux. On y contemple les scènes ravissantes que l'œil de chair annonce, et qui font courir le voyageur d'un bout du monde à l'autre ; celles plus ravissantes que l'œil de la conscience peut seul apprécier dans le monde moral, mais qui se manifestent d'abord aux sens. On y voit la grandeur, la puissance, l'ordre uni à la variété des rapports, des harmonies, des convenances infinis. Là encore, l'œil de l'esprit découvre l'individualité et la permanence des êtres : leurs types, leurs lois, leurs progrès et leurs défaillances. Mais ici, je m'écarte du présent sujet, et je m'arrête.

Montrons par un exemple la différence profonde qui sépare ce genre de connaissances des connaissances purement sensibles.

Une lumière électrique frappe mes yeux. Son éclat m'éblouit, et je ne puis le soutenir. Mes yeux en sont blessés. Au contraire, mon sens du beau en est ravi. A mesure que vous augmenterez la vivacité de cette lumière, les deux effets se prononceront davantage dans leur opposition. Mon sens du beau est donc distinct du sens de la vue ; car un même objet ne peut pas faire sur un seul et même sens deux effets qui se combattent de

la sorte. Ainsi ce n'est point par l'action matérielle de la lumière sur mes yeux que j'en perçois la beauté. En d'autres termes, je n'ai pas la sensation du beau, j'en ai le *sentiment*, comme le langage l'exprime ; et si je m'interroge attentivement, j'apprendrai que ce sentiment est produit par la connaissance : « Pulchrum est quod cognitum placet », dit S. Thomas, ou pour suivre une autre définition célèbre : Le beau est une splendeur de vérité qui émeut l'âme, non les sens. Pendant que mes yeux frappés par la lumière éprouvent une sensation qui m'en donne une connaissance sensible, un œil supérieur, l'œil de ma raison, découvre dans cette lumière quelque chose de plus relevé : la beauté ; et il en éprouve un sentiment délicieux, désintéressé, qui fixe son chaste regard.

Chez l'homme et dans l'animal, la sensation locale fait naître souvent aussi un sentiment général dans tout l'organisme : sentiment de plaisir ou de douleur, analogue, sans doute, au sentiment du beau et du laid, puisqu'il porte le même nom ; mais profondément distinct de nature. Il y a un rapport intime entre le sentiment né de la sensation, et l'instinct de conservation de l'individu, de propagation de l'espèce, d'attachement de la mère à ses petits. Ce sentiment physique produit l'appétit attractif ou la répulsion ; le désir ou la crainte ; la sympathie ou l'antipathie ; et en conséquence, il met les instincts en éveil, pour leur faire accomplir le rôle dont ils sont chargés. Chez l'homme, il émeut de plus la libre volonté. Par lui-même, le sentiment du beau ne produit rien de tout cela. Il porte non à l'action, mais à la contemplation ; et le plaisir qu'il fait naître ou qu'il est, est distingué par tous les philosophes du plaisir né de la sensation. Celui-ci est agréable aux sens, celui-là à l'esprit. Les deux sentiments se réunissent sous l'action de cer-

taines beautés ; et le sentiment bas se trahit par les mouvements qu'il excite. Nous n'avons plus alors, soyez-en bien sûr, la pure et chaste beauté qui réserve ses charmes pour les nobles âmes.

Les animaux éprouvent la sensation de la lumière ; et cette sensation, quand elle est mesurée à la capacité de leurs sens, leur est agréable. On a remarqué chez certains oiseaux au plumage brillant qu'elle favorise le rapprochement des sexes. Mais la preuve que c'est ici pur effet de sensation et d'appétit instinctif lié à cette sensation, la preuve, dis-je, que le sentiment du beau n'y est pour rien, c'est que l'oiseau, l'animal en général, est insensible à ce qui n'est que beau. Les belles scènes de la nature ne le touchent pas. Darwin n'a pas su faire cette distinction très-simple.

Il y aurait les mêmes remarques à faire sur les sons. Par exemple, certains animaux se montrent fort péniblement affectés par une symphonie qui nous enchante. Serait-ce alors le laid qui leur causerait une sorte d'horreur? Qui pourrait le penser? Non. Ils n'éprouvent qu'une sensation ; et leurs nerfs ne sont pas préparés pour la leur rendre agréable. La scène d'Orphée enchantant par ses mélodies et ses accords inspirés les animaux d'alentour, est toute d'un poète, et n'a pas de vraisemblance. Je ne dis pas assez : elle n'a aucun fondement dans la nature.

Si chacun des phénomènes instantanés que nous percevons recèle des éléments supérieurs dont la connaissance exige une âme intelligente, il en est de même, à plus forte raison, de l'ensemble des phénomènes et de leurs successions. Là, tous les éléments du beau et du bien se rencontrent : l'ordre, les proportions, les convenances multipliées, la loi avec sa simplicité et sa marche inflexible, un concours et une subordination de

causes qui assurent l'ordre entier, la stabilité, le but de l'univers.

Quelle est la couleur de toutes ces choses? Quelles la sonorité, la saveur, l'odeur, la rugosité? Questions absurdes qui, par l'opposition invincible qu'elles suscitent en notre raison, nous font comprendre avec une évidence parfaite que les sens ne nous les font pas percevoir. Il n'est plus besoin ici comme précédemment d'aucun effort d'analyse, puisqu'il n'y a plus deux sortes de perceptions. Il n'y en a qu'une, et elle appartient toute entière à la raison. L'ordre comme ordre, les proportions comme proportions, la loi, sa simplicité, son immutabilité, la vérité, la rectitude et les convenances des êtres et de leurs rapports : rien de tout cela n'affecte les sens. Rien ne présente en eux cette force intensive qui fait qu'une lumière, par exemple, ébranle plus ou moins la rétine.

Le bien et ses divisions appartiennent aussi à l'ordre intellectuel. Le bien honnête au premier rang nous fait voir deux choses que les sens sont incapables de donner : la beauté morale de l'acte qui l'accomplit, l'obéissance à une loi obligatoire. La beauté morale est une participation à la sainteté de Dieu. Elle mérite l'approbation et les récompenses de cette souveraine justice. Voilà ce que l'esprit entrevoit quand il admire un acte de justice, une victoire de la raison sur les passions. L'obligation est perçue par la conscience comme un lien imposé à la volonté par un Maître absolu.

Darwin n'a su voir ni l'un ni l'autre de ces deux caractères du bien moral, et il en a fait une grossière assimilation à certains actes des animaux, aux sentiments d'un chien pour son maître! Nés fatalement des rapports de sympathie naturelle, physique de la part du chien, que Dieu a établis entre l'homme et ce fidèle animal, ces

sentiments n'ont rien de commun ni avec le sentiment du beau moral, ni avec la conscience de l'obligation.

La connaissance des faits de sens intime ou de conscience est simple pour deux raisons. D'abord parce que toute connaissance est un acte simple : ensuite, parce que ses objets sont simples, ce qui les soustrait au commerce des sens. Nous avons invoqué cette sorte de connaissance pour prouver la simplicité du principe pensant, parce que cette simplicité y apparaît avec une évidence redoublée. Les esprits les plus sceptiques en sont frappés, et ils avouent qu'on ne saurait expliquer les phénomènes de conscience par un mouvement de matière, si bien ordonné et si délicat qu'on le suppose. Wallace a dit : « Des phénomènes de sens intime ne peuvent se comparer à aucun de ceux qui se manifestent dans la matière soumise à l'action de l'une quelconque des forces connues ou *concevables* de la nature. » Et cette supériorité de la conscience l'a forcé à séparer l'homme de toute la nature vivante et à repousser en ce point les imaginations darwiniennes.

3. *Connaissances idéales ou typiques des êtres de la nature accessibles à nos sens, et connaissances artistiques.* — Deux traits caractérisent cet ordre de connaissances idéales : 1° La matière en est prise dans les objets présentés aux sens.

2° Mais ces objets sensibles ne contiennent point l'idée comme le tout contient sa partie. Il faut, pour découvrir celle-ci, un travail de l'intelligence, qui a été expliqué en détail dans nos études d'idéologie. Ce travail de conception aboutit à un objet qui n'est ni sensible, ni partie d'un objet sensible. Les sens sont incapables de le présenter tel qu'il est conçu. La conception de l'idée appartient ainsi tout entière à l'esprit. C'est une génération où les sens n'ont point de part.

Une fois que par ce travail l'esprit humain a pris connaissance des différentes natures d'êtres, des différentes sortes d'accidents qui déterminent les individus, et des rapports dont ces individus sont susceptibles, il est prêt pour l'invention. Qu'il requière l'imagination : elle lui présentera de nouvelles formes, des couleurs autrement nuancées, de nouveaux rapports avec lesquels il pourra créer, sans sortir des espèces connues, des types individuels, des scènes, des tableaux. Mais il ne sera artiste qu'à la condition d'avoir ses fins devant lui et de prendre dans chaque genre le parfait pour guide. L'artiste a aussi son travail d'intelligence, auquel les sens ne concourent pas.

4. *Connaissances par analogie des types qui excèdent la sphère des sens, et connaissance de l'infini.* — Cet ordre de connaissances a été caractérisé dans notre étude de l'indéfini en compréhension et de l'infini.

Tous les ordres de nos connaissances ont ce caractère commun que les deux parties de notre nature y prennent leur part plus ou moins grande, plus ou moins prochaine. Il en est de même des actes par lesquels les hommes se les communiquent. Il n'est pas donné à cet animal raisonnable de converser avec les siens comme le feraient de purs esprits. Lors même qu'il communique ses plus hautes idées, comme celles de l'indéfini et de l'infini, il doit employer des signes sensibles : la parole, l'écriture, le geste, la physionomie : nouvel indice de la dualité dont sa nature est composée.

Quand je dis que le commerce de l'esprit humain est un commerce sensible, je n'exprime pas assez. Ce sont les âmes tout entières qui communiquent de la sorte. Elles se peignent avec leurs sentiments les plus secrets, dans les yeux, sur le front, les lèvres, le visage, le maintien : preuve frappante qu'elles animent ces parties et

qu'elles en déterminent les mouvements vitaux les plus délicats.

Je n'ai plus qu'à tirer quelques conclusions qui résument cette analyse.

Les connaissances qui viennent de l'affection des sens sont superficielles. Les sens y jouent un rôle prépondérant, et elles s'assimilent en partie à celles de la brute. Ce ne sont point elles qui caractérisent le mieux le savoir humain ; et malgré leur clarté, elles demeurent au dernier rang. Les esprits vulgaires et incultes vivent dans ce milieu. Il faut leur parler par images et par descriptions.

Les connaissances suprasensibles des objets sensibles pénètrent plus avant. L'être, la vérité, le bien, la beauté, y sont déjà renfermés. Mais tout cela est saisi dans des phénomènes fugitifs, et la nature des êtres n'y est que soupçonnée. Nous n'avons pas encore atteint la connaissance la plus propre à l'homme.

Les types de la nature, ce qui fait l'essence des êtres au milieu desquels l'homme vit, ce qui éveille tantôt le génie de l'artiste et le regard profond du philosophe, ce qui enfin sert à l'homme comme de miroir pour contempler le parfait et l'infini, voilà l'objet le plus propre de la connaissance humaine, bien que ce n'en soit ni le plus nécessaire, ni le plus relevé.

Lorsque de cette sphère moyenne des idées l'esprit se transporte avec toute sa puissance dans les sphères interminables de l'indéfini, quand enfin il atteint l'infini, il fait preuve, sans doute, de sa plus haute noblesse ; mais en même temps son regard s'obscurcit, et il ne saisit plus les natures que par des analogies tirées de celles qu'il a contemplées dans cet univers visible. A cause de cette défaillance, l'École ne regarde pas non plus cet ordre suprême de la connaissance comme étant en cette vie la

caractéristique de notre intelligence. Mais je ne dois pas omettre une remarque de la même École : un petit progrès dans l'ordre suprême des vérités, surtout dans la science de Dieu, est infiniment supérieur à un grand progrès dans les autres connaissances.

Autres remarques qui font bien voir l'intime union de nos deux substances.

Dans les connaissances sensibles, c'est l'action des sens qui domine ; et dans les connaissances suprasensibles, c'est la raison. Mais dans aucune on ne découvre l'action exclusive, soit des sens, soit de la raison.

Ainsi, l'ordre inférieur de nos connaissances est pour le moins accompagné d'une connaissance directe de l'être, de la vérité, du bien. Le phénomène lui-même, quelque particulier qu'il soit, est rattaché par l'esprit à une suite indéfinie de phénomènes semblables, et il s'appelle d'un nom commun. Tout cela ne peut se faire sans quelque travail de la raison.

Dans l'ordre supérieur, nulle connaissance, pas même celle de Dieu, n'est pure de tout fantôme ; et toutes se traduisent par une parole, c'est-à-dire par une expression sensible. Toutes aussi sont acquises en partant de données premièrement obtenues par les sens.

Lorsque l'esprit humain réfléchit sur ses propres pensées ou sur les actes de sa volonté, son objet immédiat est assurément un objet simple, et son acte est très-certainement celui d'un principe simple, ayant des opérations à lui et pouvant fonctionner sans le concours des sens. Mais si l'on se demande à quels objets sont appliquées ces pensées, à quoi tendent ces actes de la volonté, on trouvera presque toujours l'intervention des sens.

Ces remarques nous autorisent à formuler, par les principes suivants, les caractères de la connaissance humaine :

1° Les sens extérieurs interviennent au moins médiatement dans toutes les connaissances de l'homme.

2° Cela n'empêche pas que la raison ne s'élève au-dessus des données sensibles, et jusqu'à l'Infini. Mais alors même, ses conceptions ont pour point de départ un mouvement ascensionnel sur l'échelle des êtres sensibles de la nature.

3° Le propre de l'esprit humain est de discerner les choses suprasensibles et typiques dans des objets extérieurement sensibles,—sa seule nature exceptée, laquelle lui est révélée par les données du sens intime.

4° Pour que nous connaissions en propre et non pas seulement par des analogies les attributs des êtres, il est nécessaire que ces êtres aient agi par eux-mêmes sur nos sens, et selon une efficacité adéquate à leur nature. — Dans ce mot de sens, on comprend le sens intime.

L'action de ces êtres sur les sens peut d'ailleurs n'être que médiate ; mais alors, elle se substitue une action immédiate équivalente. C'est ce qui a lieu dans la vision et l'audition.

5° Les attributs connus directement comme il vient d'être expliqué, servent à nous faire connaître par analogie, ceux des êtres que notre raison conçoit dans l'indéfini, et ceux de Dieu même.

6° Le mode de nos connaissances est conforme au mode du principe connaissant : principe inséparablement lié en cette vie, aux organes des sens.

La scholastique formule plus brièvement ces conclusions :

« In statu præsenti conjunctionis, objectum proprium humani intellectus est quidditas in materiâ corporali existens.

« Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. »

Ces brèves formules ne se comprennent bien que lorsqu'on s'est appliqué à l'analyse détaillée de nos diverses sortes de connaissances, et c'est ce qui nous a déterminé à l'essai d'analyse que nous offrons au lecteur. Nous y apprenons une vérité où toute étude de l'homme conduit, à savoir que ce roi de la nature, placé entre l'Ange et la brute, est un composé de grandeur et de bassesse, qui touche par la généralité de ses actes aux deux extrémités des choses, et qui en porte en lui-même comme une image et un abrégé.

J. Chartier, S. J.

ERASME DE ROTTERDAM

SA SITUATION EN FACE DE L'ÉGLISE ET DE LA LIBRE-PENSÉE.

Troisième article.

Nous arrivons à la question des Indulgences et nous trouvons Erasme, toujours conforme à lui-même. Nous devrons donc répéter ce que nous avons déjà dit plusieurs fois : C'est un esprit frivole et contempteur dont le langage trouble les consciences honnêtes par le sarcasme ou le dédain.

Un grand fait domine toute la controverse qui eut lieu au seizième siècle, au sujet des Indulgences : Si les Papes s'en montrèrent très-prodigues, ce ne pouvait être que provoqués par l'avidité même des peuples chrétiens. On a dit que les nombreuses prédications d'Indulgences furent, pour les Pontifes romains, un moyen exploité dans le but de remplir les coffres laissés vides par les dépenses qu'on avait faites pour la construction de Saint-Pierre de Rome. Pour si absurde que soit cette calomnie, ou peut-être parce qu'elle est fort absurde, elle a fait son chemin et beaucoup de gens la répètent sur la foi de celui qui l'inventa. Je suppose que tel fût le dessein des Papes, en ouvrant aux fidèles les trésors de la sainte

Église : le seul fait de leur succès ne prouverait-il pas que les peuples chrétiens étaient, en ce moment, fort avides de puiser dans ces trésors ! Que les peuples se soient quelquefois mépris sur la portée et le but des Indulgences, c'est un fait très-certain. Cependant nous savons que les Papes prirent soin de les faire prêcher partout par des hommes capables, par des religieux à qui il ne revenait aucun profit de cette prédication. Mais il ne suffit pas de chercher à instruire pour que l'instruction se répande avec des données aussi exactes qu'on le pouvait souhaiter, ni pour que la vérité se montre à tous sous une clarté égale et uniforme. J'admets donc que, malgré les soins des Papes, la doctrine des Indulgences n'a pas été toujours bien comprise, qu'il y a eu des hommes qui ont trouvé commode de penser que leurs péchés leur seraient remis en échange de quelques aumônes versées entre les mains des prédicateurs, qu'ils se soient crus autorisés à ne pas perdre l'habitude d'une vie licencieuse et coupable et qu'ils soient ainsi devenus un sujet de scandale. Quel était le devoir d'un homme d'esprit ? Consistait-il uniquement à se moquer de pareils abus ? Ne valait-il pas mieux, n'était-il pas absolument nécessaire, après avoir tourné en dérision les fausses interprétations données aux bulles des Papes et aux discours des prédicateurs, d'établir sérieusement la doctrine de l'Église touchant les Indulgences, afin de n'être pas rangé parmi ceux qui s'en faisaient, au détriment de la foi, les contempteurs obstinés ? Il me semble qu'un homme d'esprit, doué d'une influence étendue, ne pouvait pas échapper à pareille obligation. Ou bien, il ne fallait pas parler des Indulgences ; ou, si l'on voulait en parler et se moquer des abus auxquels elles donnaient lieu, fallait-il déclarer ouvertement qu'en flétrissant les abus on ne prétendait pas atteindre un

point de doctrine à l'occasion duquel la révolte se fomentait, se déclarait et se développait.

Erasme n'a pas suffisamment compris ce devoir : il l'a cependant pressenti puisqu'il a éprouvé le besoin de déclarer qu'il ne voulait pas « renverser les indulgences » : c'est l'expression dont il se sert. Mais il ne l'a pas accompli comme il aurait dû le faire, puisque c'est le seul mot favorable aux indulgences, que nous rencontrions à travers nombre de plaisanteries faites plutôt pour leur porter atteinte, en couvrant de ridicule ceux qui ne les comprenaient pas comme il convient.

Nous avons dit, plusieurs fois, qu'Erasme n'était pas théologien, et nous avons expliqué ainsi certaines négligences de style qu'il nous était possible d'amnistier. Il ne faudrait pas croire cependant que nous ayons voulu l'assimiler, sous le rapport des connaissances théologiques, aux beaux esprits de notre époque. Au quinzième siècle, les connaissances théologiques étaient si répandues, qu'un prêtre tel qu'Erasme possédait, nécessairement en quelque sorte, la connaissance de la théologie à un degré bien supérieur à celui dont nous pourrions nous former une idée si nous le considérions, avec ses tendances caractéristiques, en dehors de l'époque à laquelle il appartient. Erasme ne figure pas parmi les théologiens de cet âge, parce qu'ils sont trop grands pour qu'on pût lui faire une place près d'eux; sa taille ne s'y prêtait pas. Mais il sait prouver, lorsqu'il le veut, qu'il a, en théologie, les connaissances les plus exactes, et, en dernière analyse, il occuperait une place encore honorable parmi les théologiens de plus d'un siècle, et du nôtre en particulier. C'est pourquoi nous l'avons quelquefois blâmé de n'avoir pas voulu faire, de ses connaissances théologiques, un usage plus utile à la gloire de Dieu et au bien de ses frères. Il n'a pas su mesurer la gravité de

ses réticences sur certains points, la portée de ses plaisanteries, *placées à côté* de certains autres.

Citons, à l'appui de ce que nous venons de dire, les paroles d'Erasme au sujet de la T.-S. Eucharistie et du saint Sacrifice de la Messe. On verra que l'exactitude du langage théologique sert de revêtement aux pensées les plus justes sur ces deux points : « Je consens à passer pour le plus grand des vauriens, s'il est prouvé que jamais un homme m'ait entendu dire et soutenir, avec sérieux ou sous forme de plaisanterie, qu'il n'y a au Sacrement que du pain et du vin, qu'il ne contient pas, réellement présents, le vrai corps et le vrai sang du Sauveur, ce que l'on voit aujourd'hui clairement enseigné par les saintes Écritures. Oui, je consens à n'avoir jamais part à la grâce de Jésus-Christ, si jamais un tel sentiment a percé dans mon âme. Si tu penses que, dans l'Eucharistie, il n'y a que du pain et du vin, je préfère être coupé en morceaux, que de partager en rien ton sentiment, et souffrir toutes sortes de maux plutôt que de quitter la vie en portant dans ma conscience le poids d'un pareil crime. » — « Les saints Docteurs de l'antiquité n'ont jamais repoussé le mot « sacrifice » appliqué à la sainte Messe. J'accorde que le Christ, mort une fois, ne meurt pas de nouveau dans ce mystère; mais on y renouvelle journellement le même sacrifice, sous des formes mystérieuses, qui a été et est encore pour nous l'inépuisable source de toutes les grâces. Nous offrons l'hostie pour les vivants et pour les morts, tandis que nous invoquons, en leur faveur, le Père, par les mérites de la mort de son Fils. Enfin comme toute prière, toute louange, tout remerciement s'appelle, avec raison, un sacrifice, le nom convient spécialement à la messe en qui se retrouvent excellemment tous ces actes. »

Nous aimons à constater qu'Erasme exprime dans ces

passages, la doctrine de l'Eglise avec une parfaite exactitude. Il savait donc être théologien lorsqu'il le voulait. Que ne l'a-t-il voulu être toujours ! L'erreur ne se fût pas emparée de son nom qui ne lui appartient pas, du reste, sauf par des imprudences déplorables, sans doute, mais rachetées par des services sérieux, quoique tardifs, rendus à la vérité révélée. Il est remarquable qu'elle est sur ce point, beaucoup moins délicate que la vérité. Nous n'acceptons franchement comme nôtres que ceux qui ont, en toute rencontre, fidèlement exposé nos doctrines, sans faiblesse comme sans altération. Elle retrouve, au contraire, des siens, partout où elle rencontre une part, plus ou moins accusée, d'elle-même. Un écrivain pourra flétrir ses égarements, protester contre ses assertions, exposer la vérité en termes précis, s'il lui arrive de faiblir parfois, de dévier légèrement, elle le revendique sans pudeur et sans hésitation. Nous sommes plus soigneux de la mémoire de ceux qui, sans savoir être toujours corrects, accusent cependant, dans les grandes lignes de leurs ouvrages, des sentiments conformes aux nôtres. Nous ne leur ménageons pas la sévérité lorsqu'ils nous semblent la mériter par leurs écarts ; mais nous leurs réservons la justice pour tout ce qui, dans leurs œuvres, reflète un sentiment de foi aussi profond qu'il est éclairé. Cette étude sur Erasme s'est uniquement inspirée de ces sentiments : le lecteur impartial peut en juger.

Aux yeux de certains écrivains, Erasme est le représentant de la libre pensée au XVe et au XVIe siècle. On retrouve en lui plusieurs tendances assez caractérisées de ce mal montant et grandissant à partir de la Réforme : nous les avons signalées. Toutefois il ne faudrait pas croire que ce prétendu libre-penseur ressemblât, de tous points, à ceux qui peuplent aujourd'hui l'Europe et poussent la

société vers les abîmes d'une incrédulité dissolvante. Le milieu dans lequel vécut Erasme était loin de ressembler à celui dans lequel nous vivons. Il est très-peu d'hommes qui puissent s'affranchir absolument de l'influence de leur siècle. Erasme n'a pas échappé — et nous sommes loin de lui en faire un reproche — aux convictions qui animaient la société chrétienne d'alors comme par instinct de conservation. Nous en trouvons la preuve dans une simple phrase relative à l'hérésie : « Je ne voudrais pas, dit-il, que tout erreur fût punie par le feu : je réserverais ce châtiment pour celles qui se produisent accompagnées de révolte contre la loi ou de dangers menaçants pour la société. » Erasme ne condamne donc pas toute punition infligée à l'erreur : il admet même qu'il en est qui ne peuvent être réprimées autrement que par les plus graves supplices, à cause du danger social qu'elles entraînent. La société au sein de laquelle il vivait, bien loin d'avoir, comme la nôtre, la sotte prétention que la liberté de conscience soit un bien, était convaincue que l'erreur entraînait, la plupart du temps, après soi, un danger social contre lequel elle était obligée de se défendre. Erasme ne nie pas ce droit : il le proclame au contraire et il l'accepte pour tous les cas où le danger est véritablement grave : il admet même que l'erreur puisse et doive être toujours punie lorsqu'elle s'affirme, bien que le feu lui paraisse un supplice trop dur pour toute sorte d'hérésie.

Au moment dont nous parlons, la société n'était aucunement portée à la tolérance vis-à-vis de ce qui pouvait troubler sa tranquillité. Elle venait d'assister à des perturbations qui, pour s'abriter sous le voile d'indépendance religieuse, n'avaient pas laissé de lui causer le plus sérieux dommage. Les hommes qui pensaient, qui écrivaient ou qui parlaient alors n'avaient pas, pour le

plus grand nombre, comme il arrive en ce moment, le moindre intérêt à prêcher la tolérance quand même. Ils aimaient l'ordre religieux et social dans lequel ils vivaient et tous leurs efforts devaient tendre à le conserver. Aujourd'hui la situation est bien différente : les vrais conservateurs deviennent de plus en plus rares. La foi s'est affaiblie parmi eux : ils n'ont plus que des convictions vacillantes et incertaines. Doutant ainsi de la vérité qu'ils devraient soutenir, ils font à leurs adversaires les concessions les plus effrayantes, entraînés, en quelque sorte, par le flot de l'opinion publique auquel ils n'osent plus résister. Quant aux libres-penseurs, ils ont tout intérêt à réclamer la liberté absolue de conscience, sans laquelle ils ne pourraient plus répandre les erreurs religieuses, politiques et sociales qui ne sont pas pour eux sans profit. Ils sont, de beaucoup, les plus nombreux parmi ceux qui parlent ou qui écrivent. Leur audace s'accroît de tout ce que le nombre de leurs adeptes, dont ils flattent les mauvaises passions, peut ajouter à l'habileté perfide et à la facture littéraire. Nous sommes — j'ose le dire — comme fixés dans un état faux de l'esprit humain auquel il sera fort difficile de nous arracher, à moins que la Providence ne mette en œuvre les moyens dont elle seule dispose pour guérir les nations. Si, dans cent ans, un grand observateur surgit au milieu de la vérité renouvelée, ou, celle-ci complétement effondrée, au sein d'une société nouvelle, s'il épluche soigneusement les documents littéraires de notre siècle, il pourra offrir à ses contemporains un tableau fort bizarre et profondément attristant de notre situation morale et intellectuelle. Il est impossible à quiconque réfléchit et s'isole momentanément du milieu dans lequel nous vivons, de ne pas croire qu'un souffle de folie ait passé sur la grande masse des intelligences qui l'entourent,

comme une sorte de punition, conséquence naturelle, de la dégradation morale que l'on eut à déplorer dans la seconde moitié, au moins, du XVIIIe siècle.

Je dois me restreindre à ne considérer qu'un point, celui de la tolérance absolue de l'erreur, puisque c'est le seul auquel m'amène mon sujet. Mais cette tolérance si universellement réclamée par mes contemporains, n'est-elle pas la meilleure preuve de l'affaissement de nos convictions et de notre déchéance intellectuelle? Vous admettez que la société est chargée de veiller à la conservation de ses membres, qu'en vertu de cette obligation, elle doit s'opposer, par exemple, à ce qu'on leur vende des substances alimentaires falsifiées. Et vous n'amettriez pas que la société, si elle a des convictions sérieuses, s'opposât, par devoir, à ce que l'erreur vienne offrir à l'intelligence de ses membres un poison bien plus dangereux pour leur éternelle destinée! C'est cependant à quoi se réduit cet appel incessant à la tolérance de l'erreur. Et nous appelons « siècles d'ignorance » ceux qui ont protesté contre ce déplorable abus! Et nous nous étonnons que des hommes tels qu'Erasme aient payé à leur siècle ce tribut qui consiste à reconnaître le droit de la société à se défendre contre l'erreur, à la proscrire dans l'intérêt de l'état intellectuel de ses membres! Pour moi, je suis heureux, je l'avoue, de trouver dans la correspondance d'Erasme des déclarations telles que celle que je viens de rapporter. Cela me permet d'admirer encore plus le siècle qui a pu exercer sur un homme aussi indépendant une influence assez décisive, sur ce point capital, pour le faire rester d'accord avec l'enseignement unanime des docteurs les plus accrédités et du sens commun, lorsqu'il n'a pas été fondamentalement modifié par la logique particulière de l'école qui se nomme à tort l'école de la libre-pensée. Je crois qu'elle

serait mieux désignée sous le nom de la libre-servitude ; car c'est vouloir ôter à la vérité le droit qu'elle a de nous affranchir, — Veritas liberabit vos, — que de permettre à l'erreur d'exercer ses ravages avec une licence aussi effrénée qu'elle est délétère et funeste.

Il ne faut pas confondre des opinions inspirées par un intérêt de paix et qui se rattachent à des questions d'appréciation et de conduite, avec l'opinion que nous venons de rapporter. Erasme pouvait croire, sauf à se tromper, dans son jugement pratique, qu'il fallait ménager les pseudo-réformateurs et éviter de confier l'enseignement public à des hommes qui avaient été trop mêlés aux récentes controverses. Il pouvait encore penser que les questions dogmatiques auraient tout à gagner à être momentanément écartées du programme des écoles. Je suis loin de l'approuver, à cet égard ; mais je reconnais qu'il n'y avait, dans ces appréciations, que des questions de fait. C'est pourquoi, je ne lui fais pas un crime d'avoir écrit les lignes suivantes, que je discuterai dans un instant : « Les esprits amis des disputes devraient être éloignés des écoles et remplacés par des hommes qui se contenteraient d'enseigner les sciences reconnues nécessaires. Les prédicateurs du parti condamné devraient être éloignés aussi et remplacés par des hommes loyaux et honnêtes qui, s'abstenant de toucher aux questions dogmatiques controversées, enseigneraient seulement ce qui peut porter à la piété ou aux bonnes mœurs. Les établissements scientifiques et le professorat des langues anciennes ne doivent être confiés qu'à des hommes étrangers à tout parti, afin qu'ils n'enseignent aux jeunes gens que ce qu'il leur est utile de connaître. Et peut-être serait-il bon, dans les pays où la Réforme commence à s'étendre, de tolérer les deux partis, de laisser chacun à sa conscience, jusqu'à ce que le temps

amène enfin une occasion favorable à la concorde. » Il est clair, par la modestie même avec laquelle Erasme s'exprime, qu'il n'a point une idée arrêtée sur ces divers points. Il les propose avec hésitation : *Peut-être* serait-il bon, dit-il. Et quand il ne s'exprime pas avec une hésitation aussi apparente et aussi caractérisée, il ne laisse pas de donner à sa pensée une forme dubitative jusque sous l'expression dont il la revêt.

Pour juger la règle de conduite que trace ici notre auteur, il ne faut pas perdre de vue son jugement, que nous avons précédemment rapporté, sur la manière d'agir à l'égard des hérétiques. S'il se montre plus conciliant, en quelque sorte, dans ce nouveau passage, c'est que l'hérésie protestante lui paraît moins dangereuse pour les peuples, à cause même des excès auxquels se livraient ses adeptes, excès qui devaient inspirer la répulsion et le dégoût plutôt que la sympathie et l'entraînement. Erasme jugeait ainsi la situation : il pensait qu'il n'y avait qu'une seule conduite à tenir à l'égard des Luthériens et de leurs premiers disciples : les laisser périr dans le ridicule et se consumer dans les divisions qui éclataient déjà au sein de la Réforme. Il pensait qu'au lieu d'essayer une réfutation, dans laquelle la colère pouvait user partiellement les forces de la vérité, il n'y avait qu'à exposer la vraie doctrine en la faisant briller aux yeux des peuples de son plus lumineux éclat.

Une hérésie qui débute, ainsi que l'a fait le Protestantisme, en flattant les passions humaines les plus abjectes, n'offre pas le même danger qu'elle le ferait si elle affectait une sévérité plus en rapport avec l'austérité générale de la morale chrétienne. Aux yeux de ses contemporains éclairés — et c'est pour ceux-ci seulement qu'écrivait Erasme — Luther ne fut jamais qu'un misérable : Erasme était en droit de penser que le mépris pu-

blic suffirait à avoir raison de ses prétentions audacieuses. On ne peut pas dire qu'il ait eu parfaitement raison; mais on ne peut pas dire non plus qu'il se soit absolument trompé.

D'ailleurs la forme apologétique conseillée par Erasme a été adoptée, avec succès, par nombre de controversistes de la plus haute valeur. L'auteur des *Avertissements* est aussi l'auteur de l'*Exposition de la doctrine chrétienne*, et l'on n'ignore pas que ce dernier ouvrage a ramené plus de Protestants que ne l'ont fait ses autres écrits de controverse spéciale. Il y a entre l'esprit d'un chrétien baptisé et les dogmes chrétiens, des sympathies cachées, mais profondes, que fait éclater fort souvent une exposition lumineuse de la vérité chrétienne.

En résumé, Erasme ne fut point hérétique. Il pencha peut-être un peu trop, grâce à sa nature molle et tranquille, vers la conciliation. Il se laissa trop aller, dans la première partie de sa vie, à des critiques amères de choses qu'il n'avait pas assez étudiées, de personnes pour lesquelles il avait une antipathie secrète. Il négligea trop souvent l'étude approfondie du dogme chrétien. Cette négligence lui donne des airs de frondeur et de libre-penseur qui affligent et qui ont produit plus de mal qu'il ne le croyait et qu'il ne le voulait. La manie du bel esprit l'entraîne souvent à commettre des plaisanteries de mauvais goût, dont ses contemporains les plus sérieux eurent le tort de rire. Ce succès le flatta, ainsi qu'il arrive d'ordinaire aux esprits tournés à la critique superficielle et sarcastique. M. Ennen, en rendant compte de l'ouvrage de M. Stichart sur Erasme, résume ses appréciations dans une comparaison que nous reproduisons volontiers : « Erasme, dit-il, traita l'Église Catholique comme une mère traite son enfant : tantôt elle le frappe pour le corriger ; tantôt elle le caresse et le presse

avec amour contre son sein. » C'est cela en effet ; mais on peut justement reprocher à Erasme d'avoir interverti les rôles. Il traita beaucoup plus l'Eglise en enfant, qu'il ne vit en elle une mère à qui il devait son respect en même temps que son amour. Rien ne s'oppose à ce qu'on pense qu'il ait vraiment aimé l'Église. Que ne lui a-t-il gardé, en toute occasion, le respect qu'un fils doit à sa mère ! Il l'aurait mieux étudiée et mieux comprise : il se serait acquis une gloire bien supérieure à celle que lui ont value tous ses travaux.

Al. Gilly.

DU SAINT SACRIFICE DE LA MESSE.

Quatrième article.

2°. ACTION DU SACRIFICE.

Préface. Le prêtre demande d'abord, non-seulement un renouvellement d'attention de la part des assistants, mais encore un renouvellement des saintes affections d'un cœur détaché de tous les objets de la terre et élevé jusqu'à Dieu : *Sursum corda.* O vous tous qui vous êtes dévoués au Seigneur, c'est ici le moment d'élever votre cœur vers lui en état de victimes; immolez à sa gloire tout ce qu'il y a en vous d'affections basses et terrestres pour ne lui présenter que ce qu'il y a de pur et de digne de lui. *Habemus ad Dominum* répond le peuple : Nous sommes dans la disposition que vous exigez de nous. Alors le prêtre l'invite à se livrer au sentiment qui doit surtout animer le sacrifice du peuple racheté : à la reconnaissance envers le Seigneur qui est un Dieu tout à nous : *Gratias agamus Domino Deo Nostro.* Le peuple applaudit et témoigne son union au prêtre par ces paroles : *Dignum et justum est.* Le prêtre reprend, et adressant la parole au Dieu saint, au Père tout-puissant, à l'Éternel, il rappelle quelques-uns de ses bienfaits dont le sacrifice de Jésus-Christ est le monument éternel. (Autrefois on en faisait une longue énumération, depuis la création, la vocation d'Abraham, l'élection de l'ancien peuple, l'incarnation du Verbe, sa rédemption, etc. ; aujourd'hui on se borne à ceux dont la fête qu'on célèbre retrace le souvenir.) Le prêtre en rend grâces à Dieu par Jésus-Christ, en union avec toute l'Église du ciel ; lui et les fidèles mêlent pour ainsi dire leurs voix à celles de ces Séraphins brûlants d'amour, que le prophète Isaïe vit chanter tour à tour et

sans cesse : *Sanctus*, *Sanctus*, etc. ; ils font retentir le temple du même cantique céleste, dans des sentiments d'adoration et des transports d'amour et de reconnaissance ; ils y ajoutent le cri du triomphe de Jésus-Christ : *Hosanna in excelsis :* gloire, salut, bénédiction à celui qui vient au nom du Seigneur pour être notre prêtre, notre victime. En disant ces mots, on fait le signe de la croix, pour marquer que le sacrifice qu'il vient offrir est le même qu'il a consommé sur le calvaire. Alors le prêtre et les fidèles, animés de l'esprit de foi, ne se considèrent plus comme des mortels encore appesantis vers la terre ; leurs pensées, leurs affections, sont toutes dans le ciel, au milieu des anges, autour de l'autel de l'Agneau, en présence de la majesté divine : *Non accessistis ad tractabilem montem et accensibilem ignem et turbinem et caliginem et procellam ; sed accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem celestem, et multorum millium angelorum frequentiam et ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in cœlis, et judicem omnium Deum, et testamenti novi mediatorem Jesum et sanguinis aspersionem, melius loquentem quam Abel.* Cette forme de préface se trouve dans toutes les liturgies. Les monuments les plus anciens en font mention ; de sorte qu'on ne peut douter qu'elle ne soit d'institution apostolique. Pendant qu'on chantait le *Sanctus*, appelé le *sacré Trisagion* parce qu'il est adressé aux trois personnes de la Trinité divine, le prêtre, ses ministres et le peuple demeuraient profondément inclinés en signe d'adoration, et ce n'était qu'après la fin de cette hymne sacrée, que le prêtre seul, dans un silence profond, tel qu'il convient au respect et au recueillement d'une action si divine, commençait la prière mystique du sacrifice. On appelle cette prière *Canon*, parce qu'elle renferme la forme ou la règle invariable de la consécration des saints mystères. Malgré la diversité des rites, dans certaines églises, elle se trouve la même dans toutes celles de l'Occident, depuis le Ve ou le VIe siècle.

Canon. Elevant les yeux et les mains au ciel, s'inclinant ensuite profondément et baisant l'autel en signe d'adoration, le prêtre adresse la parole à Dieu, qu'il appelle non plus Seigneur, éternel et terrible, comme dans les anciens sacrifices, mais du doux nom de Père, et de Père plein d'une bonté et d'une tendresse infinie : *Te igitur clementissime Pater*. Il le conjure par Jésus-Christ, Notre Seigneur, nom au-

quel rien n'est refusé, de recevoir favorablement et de bénir les offrandes que nous lui faisons volontairement : *hæc dona ;* que nous reconnaissons lui devoir : *hæc munera*, et qui sont les sacrifices que son être suprême a droit d'exiger : *hæc sancta sacrificia illibata.* Ici le prêtre confond et l'offrande intérieure de nous-mêmes et celle des dons extérieurs, et la victime pure en laquelle ils vont être changés : ce n'est qu'une seule et même hostie que nous offrons pour toute l'Église catholique, que nous prions le Seigneur de *pacifier*, en faisant cesser la persécution de ses ennemis ; de *garder* contre les atteintes que l'hérésie s'efforce de porter à son sacré dépôt : de *réunir*, en ramenant dans son sein ses membres séparés par le schisme ; de *gouverner* par son Esprit et par des pasteurs selon son cœur. Ici on nomme le chef de ces pasteurs, en signe de communion avec sa chaire, le centre de l'unité. Autrefois on nommait ensuite les évêques des églises patriarchales et des principaux sièges, dont l'union avec le chef fait de l'Église un seul corps *compactum atque connexum per omnem junctuvam subministrationis*, aujourd'hui on ne nomme plus que l'évêque du diocèse, et on ajoute le nom du souverain temporel, si le Pape en a accordé le privilége. On nommait encore ici, autrefois, les principaux membres du clergé et du peuple. Tous ces noms étaient écrits dans des tablettes qu'on appelait *les sacrés Diptyques ;* le diacre les lisait à haute voix. Lorsqu'on séparait quelqu'un de la communion, on effaçait son nom de ces tablettes, et on l'y remettait lorsqu'il était rétabli. Pendant la lecture de ces noms, le prêtre priait en silence pour ceux qui étaient nommés. Aujourd'hui il fait cette prière pour ceux qui ont particulièrement offert et demandé l'application du fruit du sacrifice (c'est ce qu'on appelle le *Memento*), et il se contente de prier en général pour tous les orthodoxes et les adhérents à la foi catholique et apostolique, et surtout pour ceux qui sont présents autour de l'autel. Le prêtre expose à Dieu, qui connaît *leur foi et leur dévotion*, c'est-à-dire le dévouement de leur cœur uni au sacrifice, qu'il l'offre en leur nom, et qu'ils l'offrent eux-mêmes : *pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt* (cette particule *vel* n'est pas toujours disjonctive : les anciens s'en servaient souvent à la place de la conjonction *et*) comme un sacrifice de *louange*, mot qui renferme l'adoration et l'action de grâces ; pour *eux-mêmes* et pour tout ce qui leur

appartient, qu'ils donnent et consacrent à Dieu ; *pour la rédemption de leurs âmes*, en expiation de leurs péchés, dont le sang de Jésus-Christ leur a mérité d'être délivrés ; *pour l'espérance de leur salut et de la santé de leur corps ;* pour obtenir toutes les grâces dont ils ont besoin dans l'ordre surnaturel et dans l'ordre naturel, et qu'ils rendent leurs vœux *au Dieu éternel, vivant et véritable ;* qu'ils s'acquittent de ce culte de de latrie dû au seul vrai Dieu, qui consiste dans un entier dévouement à lui comme au principe et à la fin de tous les êtres.

Communicantes, etc. Tous les membres de la terre ainsi unis comme une même victime, on déclare qu'ils ont, avec les membres de l'Église du ciel, la même union que nous et ceux qui nous ont précédés formant la même Église. On nomme en premier lieu et avec une profonde vénération la glorieuse Vierge Marie, Mère de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ ; on nomme ses apôtres et quelques martyrs des plus anciens et des plus honorés dans l'Église romaine. On demande à Dieu qu'en vue de leurs *mérites* et de leurs *prières*, nous soyons protégés de lui dans tous nos besoins, et on le lui demande au nom de Jésus-Christ. (Cette forme de prière, qu'on trouve dans toutes les liturgies, aurait bien dû fermer la bouche aux hérétiques qui ont attaqué le culte et l'invocation des saints. Nous ne leur offrons pas le sacrifice : nous l'offrons en union avec eux ; dans cette action nous rappelons honorablement leur mémoire, parce que Dieu lui-même les a glorifiés ; nous croyons que, membres du même corps que nous, ils sont sensibles à nos besoins ; qu'assurés de leur salut ils s'intéressent au nôtre, et que Dieu, qui *fait la volonté de ceux qui le craignent*, nous accorde de plus grandes grâces à la prière de ces serviteurs fidèles qui ont mérité ses récompenses. Mais ces grâces nous ne les espérons, nous ne les demandons que par Jésus Christ, notre unique Médiateur.)—On lisait autrefois les noms de différents saints dans les différentes Églises ; mais toutes se sont ensuite conformées à celle de Rome ; et celle de Rome elle-même ne lit que les noms qu'elle lisait déjà dès le IVe siècle : elle n'en a inséré depuis aucun nouveau, quoiqu'on se serve toujours du mot *canoniser*, pour exprimer le culte décerné aux nouveaux saints, mot qui vient de l'insertion de leurs noms dans le canon.

Aux grandes fêtes communes à tous les chrétiens, on

fait mention de l'événement dont la mémoire occupe l'Église, et on déclare l'union de tous ses membres pour le célébrer : *Communicantes et diem sacratissimum celebrantes quo*, etc.

Hanc igitur, etc. Il ne reste plus qu'à marquer l'étroite union de tous ceux qui offrent avec la victime qu'ils substituent à leur place. Les anciens la marquaient en imposant les mains sur la tête de leurs victimes avant de les immoler ; le prêtre les impose de même sur les dons au nom de tout le peuple, en conjurant le Seigneur de recevoir cet hommage de toute sa famille, de tous ses enfants adoptifs en Jésus-Christ, et de leur accorder la paix en cette vie, l'exemption des maux éternels et une place au nombre des élus, c'est-à-dire les fruits du sacrifice de Jésus-Christ.

Quam oblationem, etc. Les anciens, parlant de la forme de l'Eucharistie, disent qu'elle se fait par la prière et l'invocation du Saint-Esprit et par les paroles du Seigneur. Que cette prière ne soit pas essentielle à la consécration, ou qu'elle le soit, comme quelques-uns l'ont pensé, il n'est pas moins certain qu'elle n'a jamais été omise dans l'Église latine avant la prononciation des paroles sacrées. Dans quelques liturgies orientales on ne la fait qu'après.

Le prêtre, faisant plusieurs signes de croix sur les dons et sur chaque espèce en particulier (signes du sacrifice de Jésus-Christ et de la bénédiction divine), demande à Dieu que l'oblation, qui lui est présentée, soit en tout (c'est-à-dire en tant qu'elle comprend les offrandes extérieures, et qu'elle nous comprend nous-mêmes, *in omnibus*) *bénie*, c'est-à-dire tirée de l'usage profane, et sanctifiée ou consacrée à Dieu, *benedictam;* qu'elle soit *désignée, adscriptam*, comme étaient les anciennes victimes qu'on marquait comme appartenant à la Divinité, dès qu'elles étaient présentées à l'autel ; *ratifiée*, *ratam :* c'est-à-dire jugée sans défaut et digne d'être sacrifiée : *raisonnable*, *rationabilem :* c'est-à-dire ayant les qualités que la loi exige; ou conduite par les vues, et animée des sentiments qui lui conviennent. S. Paul, parlant de l'oblation que les fidèles doivent faire à Dieu des membres mêmes de leur corps, l'appelle *rationabile obsequium vestrum*. Qu'elle soit *agréable à Dieu*, *acceptabilemque facere digneris*, par les sentiments et les dons de la grâce, qui ne peuvent être que son ouvrage, et qu'elle devienne pour nous le corps et le sang de son Fils bien-aimé, Jésus-Christ : c'est-à-dire

que le pain et le vin soient transubstanciés en son corps et en son sang, et que ce soit là notre victime : *ut nobis corpus et sanguis fiat*, etc.

Consécration. Ici le prêtre récite ce que le Seigneur fit dans la dernière cène, et le fait lui-même selon son commandement. De même, dit S. Jean Chrysostôme, que la parole du Tout-Puissant : *Crescite et multiplicamini; Producat terra*, etc., prononcée au commencement du monde, opère encore le même effet qu'elle eut alors dans la reproduction des êtres; de même les paroles du Sauveur prononcées dans l'Eglise, selon son précepte, ont aussi l'effet qu'elles eurent dans sa bouche, et opèrent sur nos autels ce qu'elles opérèrent dans le Cénacle.

Jésus-Christ, quoique ressuscité et vivant, est sur l'autel dans un état d'immolation et de mort; son corps y paraît séparé de son sang; le sacrifice de la croix est représenté aux yeux des fidèles; l'oblation en est renouvelée : même prêtre, même victime, mêmes fins, les fruits en sont les mêmes.

L'élévation que le prêtre fait de chaque espèce, après l'avoir adorée, n'était pas en usage dans l'antiquité : elle a pour fin de montrer au peuple la victime sainte, afin qu'il l'adore.

Après la consécration, le prêtre priait autrefois les mains étendues en croix. Tertullien fait mention de cet usage : *Oramus expansis manibus, passioni Christi modulantes.* Il a duré au moins jusqu'au quatorzième siècle, et quelques églises, telles que celles de Lyon et de Bourges, l'ont retenu jusqu'à nos jours (1).

Unde et memores, etc. Suivant le précepte de Jésus-Christ : *in me îmemoriam facietis*, le prêtre, au nom de tout le peuple, offre à la souveraine Majesté, en mémoire de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de ce divin Sauveur, l'hostie pure, sainte et sans tache, qui est le pain qui donne la vie éternelle, et le calice qui assure le sort du salut éternel : il ne fait mention que de ces trois mystères de Jésus-Christ, parce qu'ils sont la consommation de son sacrifice, l'immolation, la classification de la victime et son acceptation de la part de Dieu. En faisant cette offrande, il fait cinq signes de croix, non pour bénir l'auteur de toute

(1) En est-il de même encore aujourd'hui à Bourges ? Ç'est ce que nous ignorons.

bénédiction, comme les protestants nous l'ont reproché, mais pour rappeler sensiblement la passion de Jésus-Christ et les plaies qu'il a reçues sur la croix.

Supra quæ, etc. Il prie le Seigneur d'avoir ces dons agréables, comme il a eu agréables les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech. Il ne parle que de ces trois, parce que leurs sacrifices ont été plus particulièrement la figure de celui de Jésus-Christ, et surtout celui de Melchisédech, qui, pour cette raison, est appelé *sanctum sacrificium et immaculatam hostiam.* C'était vraiment le sacrifice de Jésus-Christ que le prêtre du Très-Haut offrait par la foi dans le symbole du pain et du vin. Il y aurait lieu d'être scandalisé, comme l'ont été les protestants, de ce que le prêtre demande à Dieu d'agréer le sacrifice de son fils bien-aimé, comme les sacrifices imparfaits de ces anciens, si on ne considérait dans ce sacrifice que l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ ; mais lorsqu'on sait que nous devons être nous-mêmes une partie de la victime, et que nous ne pouvons l'être qu'autant que nous avons en nous les sentiments de Jésus-Christ, qui sont un don de sa grâce, il n'y a plus lieu de s'étonner si nous demandons à Dieu de jeter sur nous un regard favorable, puisque nous le méritons si peu, et que, sous la loi de la grâce, nous n'avons peut-être pas l'innocence d'Abel, la foi d'Abraham, la religion de Melchisédech. L'oblation de nous-mêmes est inséparable de celle de Jésus-Christ ; elle se fait par le même sacrifice : il ne faut donc pas être surpris que la forme de ce sacrifice convienne tantôt à Jésus-Christ, et tantôt à nous seuls.

Supplices te rogamus, etc. C'est dans le même sens que le prêtre, profondément incliné, demande à Dieu que ces choses, c'est-à-dire nos vœux, nos adorations, nos actions de grâces, soient portés par les mains de son saint Ange sur l'autel sublime du ciel, et en présence de sa Majesté divine : *Jube hæc perferri per manus Angeli tui in sublime altare tuum et in conspectu divinæ Majestatis tuæ.* Il y en a qui pensent que cet ange est un des esprits bienheureux qui environnent l'autel, comme les saints PP. et entre autres S. Jean Chrysostôme l'enseignent : *Fidelium orationibus præesse angelos absoluta res est. Salvatorum igitur per Christum orationes angeli quotidié offerunt Deo* (S. Hilaire). *Nolunt nos sibi sacrificare, sed ei cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt : cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cujus pars in nobis peregrinatur,*

pars in illis opitulatur (S. Aug.). Cette opinion est fondée sur l'Écriture, qui nous représente les anges comme chargés de porter à Dieu les vœux et les prières des fidèles : *Quando orabas... et sepeliebas mortuos*, disait Raphaël à Tobie, *ego obtuli orationem tuam Domino*. Mais il est aussi probable qu'il faut entendre ici par cet ange Jésus Christ lui-même, qui est appelé dans Isaïe : *magni consilii Angelus*. En effet, ce mot *ange* signifie envoyé de Dieu; or qui mérite mieux ce nom que celui que le Père *a sanctifié* et envoyé dans le monde pour le sauver, que le Messie de Dieu par excellence? C'est par ses mains surtout que nous sommes offerts et consacrés à Dieu. Nous demandons, dans cette prière, la consommation de notre sacrifice, sa réception dans le sein de Dieu, et par conséquent notre union avec lui : *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cœlesti et gratia repleamur*, etc. De sorte que nous tous, qui communierons au corps et au sang de Jésus-Christ, communions aussi à son esprit, à ses mérites, à sa sainteté, à sa justice ; que Dieu nous voie dans ce Fils bien-aimé comme l'objet de ses complaisances ; que nous soyons participants de sa Divinité et de sa gloire éternelle. Ces paroles ont rapport à celles de S. Paul : *Benedixit nos Deus in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate*. En terminant cette prière, le prêtre baise l'autel en signe d'union avec la victime sainte et à son sacrifice, et fait ensuite sur lui-même le signe de la croix, pour marquer que ce sacrifice est le même qui fut immolé sur la croix, et que le nôtre ne peut avoir de valeur et de mérite qu'autant qu'il lui est uni.

Memento. Ici l'Église demande la même union pour ceux de ses membres qui nous ont précédés vers la céleste patrie, avec le signe de la foi, c'est-à-dire le baptême, ou la communion avec les fidèles, et qui se sont endormis du sommeil de la paix (car la mort n'est qu'un sommeil pour des chrétiens, à cause de la certitude de la résurrection) encore souillés par des fautes inséparables de la fragilité humaine, mais qui ne séparent point de la charité de Jésus-Christ : ils ne sont pas reçus dans la cité sainte, où rien de souillé ne peut entrer ; et cet éloignement les tient dans un état de peine, de ténèbres et de trouble. L'Église demande pour

eux l'entrée de la Jérusalem céleste, qui nous est désignée dans l'Apocalypse comme le lieu du délassement, de la lumière et de la paix. Ici le diacre lisait autrefois publiquement dans les diptyques les noms des évêques défunts, ainsi que ceux des fidèles morts depuis quelque temps dans l'église particulière où l'on célébrait. S. Epiphane fait mention de cette dernière pratique, qu'on a conservée dans les prônes. Aujourd'hui le prêtre prie en particulier à l'autel pour ceux qu'il veut recommander à Dieu.

Nobis quoque peccatoribus, etc. Il revient aussitôt aux besoins de l'Église militante, et, se frappant la poitrine en signe d'humilité et de douleur, il demande à Dieu qu'usant de miséricorde envers nous qui sommes pécheurs, il daigne nous admettre en la société des saints du ciel. C'est toujours la consommation de tous les fidèles dans l'unité avec Jésus-Christ, qui est l'objet de ces prières : *ut sint consummati in unum*. Ici il nomme encore des saints de tous les ordres, apôtres, martyrs, évêques, clercs inférieurs, vierges et femmes. On croit qu'on remettait à lire ici une partie du canon des saints commencé avant la consécration. Cette prière se termine comme les autres par Jésus-Christ, au nom duquel le prêtre ajoute : *per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et præstas nobis*, en faisant trois signes de croix sur l'hostie et le calice. C'est peut-être l'endroit du canon le plus difficile à expliquer. On peut absolument entendre ces paroles de l'oblation sacrée que le prêtre désigne par les signes de croix qu'il fait, et dire que, la considérant dans l'état sacramentel où elle est et selon cette manière d'être où Jésus-Christ réside sous les espèces du pain et du vin, il a raison de prononcer que Dieu, par l'opération toute-puissante de son *Verbe*, produit sans cesse sur nos autels ces choses comme par une nouvelle création ; qu'il les sanctifie et les vivifie par la présence réelle de Jésus-Christ, qu'il les bénit ou les agrée (car ces termes sont souvent synonymes) parce qu'il y voit son Fils en état de victime, et qu'il nous les donne, afin que, par notre communion au corps et au sang de Jésus-Christ, nous soyons unis à la Divinité qui en est inséparable... On peut encore entendre ces paroles des créatures que le Seigneur, qui a tout créé par son Verbe (*Col.* I, 16), *reproduit* sans cesse comme par une nouvelle création ; qu'il *sanctifie* en les faisant servir à sa gloire par

le bon usage qu'il nous donne la grâce d'en faire; qu'il *vivifie* en les rendant pour nous un moyen de conserver cette vie; ou bien en les conservant elles-mêmes pour qu'elles ne retombent pas dans le néant; qu'il *bénit* : la première bénédiction donnée par le Créateur aux choses créées a été révoquée en quelque sorte par le péché de l'homme, et la terre maudite à cause de lui; la rédemption de Jésus-Christ a détruit cette malédiction, et par lui la bénédiction de Dieu est rendue à toutes les créatures, afin qu'elles servent à notre avantage, et que nous lui en rendions grâces. En suivant ce sens, on voit que le prêtre remplit ici un des devoirs du sacrifice, qui est de rendre au Créateur l'honneur, la gloire, l'hommage et le tribut de reconnaissance que l'homme lui doit pour toutes les créatures, même inanimées, qui sont sorties de ses mains. Ce qui peut déterminer à suivre ce sens, c'est que les signes de croix qui se font aujourd'hui sur la sainte oblation, se faisaient autrefois vers le côté de l'autel, sur les choses que les fidèles avaient offertes pour la subsistance des ministres et des pauvres et qu'on avait déposées de ce côté, et sur les fruits nouveaux qu'on y plaçait aussi pour être bénits à cet endroit du sacrifice. Encore aujourd'hui, l'évêque fait ici le bénédiction de l'huile des *infirmes* le Jeudi-Saint.

Après ces paroles, le prêtre prend en main la sainte hostie ; il en fait cinq signes de croix, trois sur le calice, et deux au devant, en continuant la prière commencée, et disant : *Per Ipsum, et cum Ipso, et in Ipso, est Tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria.* A ces derniers mots, il élève le calice avec l'hostie et les présente à Dieu. Cette élévation était la seule qu'on faisait autrefois, et on la faisait beaucoup plus haut qu'aujourd'hui. Ce rit et ces paroles sont parfaitement dans l'esprit du sacrifice : le prêtre, après avoir dit que Dieu a tout créé et qu'il conserve tout, qu'il bénit tout et nous comble de tout bien par Jésus-Christ, lui rend l'hommage qui lui est dû à cause de son souverain domaine, par Jésus-Christ notre Souverain Pontife ; avec Jésus-Christ, et dans les mêmes sentiments dont il est rempli pour la Divinité; en Jésus-Christ, comme lui étant incorporés, comme étant avec lui un même corps, une même victime. Les signes de croix rappellent ici comme ailleurs ce sacrifice sanglant, cette unique oblation qui a rendu à Dieu la gloire qui lui est due, et consommé le salut

des élus. On fait les trois premiers sur le calice, parce qu'ils accompagnent les paroles qui ont rapport à Jésus-Christ, à notre union avec son corps et son sang : *Per Ipsum, et cum Ipso et in Ipso;* on fait les deux autres hors du calice, parce qu'ils accompagnent l'invocation de Dieu le Père et du Saint-Esprit. L'élévation à ces mots : *Omnis honor et gloria*, est un signe bien expressif que c'est par la victime qu'on présente à Dieu, qu'on veut lui rendre l'adoration qui lui est due.

Jusqu'ici le prêtre a prié à voix basse, ou de manière à n'être entendu que du diacre, témoin du sacrifice : un silence profond convient à la majesté des mystères. Ici il termine les prières du canon en élevant la voix afin que tout le peuple y donne son consentement en répondant *Amen.*

Pater. Il l'invite aussitôt à prier encore, mais s'il est possible avec plus de confiance et de ferveur, parce qu'il s'agit de faire la prière commandée par le Seigneur, où il nous a appris à appeler Dieu notre Père, ce que nous n'aurions jamais osé faire, si nous n'avions reçu de lui l'esprit de l'adoption des enfants. S. Grégoire-le-Grand dit que les apôtres n'en employaient jamais d'autre dans la consécration des saints mystères, sans doute parce qu'ils la récitaient immédiatement après les paroles du Seigneur, et que les autres prières n'étaient pas encore prescrites comme elles l'ont été depuis, mais laissées à la ferveur de chaque évêque.

Le prêtre fait cette prière divine à haute voix : autrefois tout le peuple la faisait de même avec lui; aujourd'hui il ne prononce que la dernière demande en signe de consentement et d'union.

Ce n'est qu'à la messe que cette prière se récite à haute voix, ainsi que le Symbole; dans les autres offices, on la récite à voix basse, excepté les premiers et les derniers mots. La raison en est qu'on la cachait aux infidèles, qui pouvaient se trouver aux autres prières, mais qui n'assistaient jamais au sacrifice : la discipline du secret des mystères était alors religieusement et prudemment observée, pour ne pas les exposer à la dérision des impies.

A ces mots du *Pater* : *panem nostrum*, etc., le diacre élevait et montrait la patène sur laquelle allait se faire la fraction et la distribution du pain sacré, pour avertir le peuple que

c'est là le pain quotidien qu'il doit désirer et demander à Dieu.

Libera nos. La prière qui doit suivre l'Oraison dominicale n'est qu'un développement et une suite de la dernière demande : le prêtre y demande à Dieu de nous délivrer de *tous les maux passés*, qui sont les péchés que nous avons commis et que nous n'avons pas dignement expiés ; de *tous les maux présents*, qui sont les péchés dont nous sommes actuellement coupables, les tentations, les faiblesses qui en sont la suite ; et de *tous les maux à venir* : les peines que nous méritons de subir, ou le danger de pécher. Il demande encore par l'intercession de la sainte Vierge et des saints Apôtres la paix en cette vie, et le secours de la miséricorde divine pour être exempt de tout péché et des adversités qui en sont le châtiment. Il conclut cette prière comme les autres au nom de Jésus-Christ, et pendant qu'il l'invoque, il fait la fraction de l'hostie en trois parties.

Fraction de l'hostie. Ce rite est de l'institution même de Jésus-Christ : *Fregit panem.* Il appartient tellement au sacrifice, que c'est sous ce nom qu'il est souvent désigné dans les Livres saints : *Quotidie per domos frangebant panem. Panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* Il n'est aucune liturgie où on ne le trouve ordonné. Il est en effet bien propre à être le symbole de la destruction de la victime et à rappeler Jésus-Christ brisé pour nos péchés : *Attritus propter scelera nostra*, et portant le châtiment dû à nos crimes pour le détourner de dessus nos têtes et nous procurer la paix : *Disciplina pacis nostræ super eum.* Cette fraction se faisait en trois parties : l'une pour la communion du prêtre, et même pour celle du peuple lorsqu'on ne consacrait qu'un seul pain assez grand pour y suffire ; alors il fallait subdiviser encore cette première portion autant qu'il était nécessaire. La seconde était réservée pour le viatique des malades et même pour la communion des absents, auxquels on l'envoyait par les diacres dans le temps des persécutions, où tous ne pouvaient pas se rendre aux assemblées. La troisième enfin, plus petite que les autres, était mise dans le calice comme aujourd'hui.

Pax Domini, etc. Lorsque la fraction est faite, le prêtre, tenant à la main une des particules, signe bien expressif de Jésus-Christ immolé et mort pour nous, en forme trois fois le signe de la croix, en souhaitant au peuple que la *paix du*

Seigneur soit toujours avec lui. C'est ce que les anciens appelaient la bénédiction sacerdotale. (Dans les grandes solennités, les Évêques la donnaient d'une manière encore plus auguste, et cette pratique s'est conservée jusqu'à nos jours dans certaines églises. C'est encore à cet endroit du sacrifice qu'on donne la bénédiction nuptiale.) Dans l'ancienne loi, les prêtres bénissaient aussi le peuple au nom du Seigneur, pendant que la victime se consumait à sa gloire : c'était comme l'assurance de l'acceptation du sacrifice de la part de Dieu, et le sceau de l'alliance qu'on contractait avec lui. La fin du sacrifice de Jésus-Christ a été de détruire l'inimitié que le péché avait mise entre Dieu et les hommes, de réconcilier le ciel avec la terre, et de les unir par une alliance et une paix éternelles : *Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum ; solvens inimicitias in semetipso, pacificans omnia in sanguine suo, sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt.* C'est cette paix qui surpasse tout sentiment, et qui renferme tous les biens que le prêtre de Jésus-Christ souhaite que ses membres conservent toujours en eux. Le peuple lui répond par le même souhait.

Hæc consecratio, etc. Alors le prêtre met dans le calice la particule qu'il tenait à la main, en demandant que ce mélange du corps et du sang de Jésus-Christ soit utile à nous qui devons le recevoir pour la vie éternelle. Il appelle ce mélange une *consécration*, c'est-à-dire une chose sainte et mystérieuse. Elle est en effet le symbole de la résurrection de Jésus Christ, et de cette nouvelle vie qu'il reçut de son Père lorsqu'il le tira d'entre les morts. Elle nous rappelle que la victime immolée pour nous est vivante, et le principe de la vie que nous attendons dans l'éternité. Nous recevons le gage de cette vie en la recevant selon sa parole : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam æternam, et Ego resuscitabo eum in novissimo die.*

Agnus Dei, etc. Pendant cette dernière action, tout le peuple adore Jésus-Christ comme la Victime de Dieu, dont le sang efface les péchés du monde, et lui demande miséricorde. Cette adoration se répète trois fois : on la fait en se frappant la poitrine en signe de contrition et d'union aux satisfactions qu'il offre pour nos crimes. A la troisième fois, on ajoute : *Dona nobis pacem ;* cette paix est en même temps et notre réconciliation avec Dieu, et la paix qui doit nous unir entre nous, et qui est inséparable de celle qui nous unit à lui.

Oraisons avant la communion. Cette paix, cette union, cette charité mutuelle des fidèles, est une disposition si essentielle pour participer au sacrifice, que c'est le premier objet qui occupe l'Église au moment où ses enfants vont s'unir à la Victime sainte. Le prêtre, incliné devant Jésus-Christ, lui représente que dans cette dernière cène, où il donna les saints mystères à ses apôtres, il leur donna, il leur laissa aussi sa paix : l'un et l'autre fut comme son testament et le dernier gage de sa tendresse. Il le prie de n'avoir pas égard à ses péchés, mais à la foi de son Église; de la pacifier et d'en unir les membres *selon sa volonté*, qu'il a si clairement marquée dans le dernier de ses discours, dans le discours qui précéda son sacrifice : *Hæc mando vobis ut diligatis invicem. In hoc cognoscent omnes quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem. Hoc est mandatum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos.*

Après cette prière, le prêtre baise l'autel dans la messe solennelle, comme pour recevoir la paix de Jésus-Christ même; autrefois il baisait la sainte hostie. Il embrasse ensuite le diacre comme le représentant du peuple, en disant : *Pax tibi, Frater, et Ecclesiæ sanctæ Dei* (1). Tout le clergé se donne ensuite le saint baiser. Les laïques se le donnaient autrefois : rien n'est mieux marqué dans la tradition que ce baiser de fraternité et le nom de frères que les chrétiens se donnaient. S. Paul en fait mention : *Salutate invicem in osculo sancto.* C'est au moment de la consommation du sacrifice qu'ils resserraient ainsi les liens de leur union en Jésus-Christ : le sang de la Victime était le sceau de leur alliance; la participation à la Victime était le festin où elle était célébrée; le même pacte qui les attachait à Dieu les rattachait aussi les uns les autres : la même charité qui unit Dieu et son Christ, unissait le Christ et ses membres avec lui et entre eux : *Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum... Tu dilexisti eos, sicut et me dilexisti... Dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis.* Aussi ce sacrement est-il appelé *mysterium charitatis et vinculum unitatis.* Les chrétiens ainsi unis ne pouvaient violer la charité entre eux sans violer le pacte de leur alliance avec Dieu en Jésus-Christ, et sans renoncer à tous ses avantages. C'était un peuple de frères. Le sacrifice du Seigneur, lien pré-

(1) D'après le missel romain, le célébrant dit seulement : *Pax tecum.*

cieux de leur amour mutuel, en était aussi le modèle; ils en portaient les devoirs aussi loin que Jésus-Christ a étendu son immense charité : *In hoc cognovimus charitatem Dei*, dit l'Apôtre de la dilection, *quoniam ille animam suam pro nobis posuit et nos debemus pro fratribus animas ponere*. Les païens eux-mêmes le reconnaissaient : *Vide*, disaient-ils au rapport de Tertullien, *vide ut se invicem diligant et pro se invicem mori sint parati*. Cette charité inouïe était pour eux une preuve aussi sensible de la Divinité de la religion que les miracles des apôtres. Telle avait été l'intention du Sauveur : *Sint consummati in unum, ut cognoscat mundus quia tu me misisti*. Chez les nations, les sacrifices étaient aussi les liens qui cimentaient les alliances des hommes : l'amitié promise au milieu des victimes et cimentée de leur sang, était une amitié inviolable qu'on ne pouvait trahir sans impiété et sans sacrilége. Comment ces idées si nobles, si simples, si utiles à la société, ont-elles été presque perdues de vue par un grand nombre de chrétiens?

La corruption des mœurs a aboli peu à peu ce baiser si pur et si saint des fidèles. On y a substitué dans certaines églises, même pour le clergé, le baiser de la patène, ou de l'image de Jésus-Christ, qu'on appelle l'instrument de la paix.

X.

DE QUELQUES RÉCENTS TRAVAUX SUR LA THÉOLOGIE MORALE.

—

Deuxième article.

—

V.

L'année dernière a paru la seconde édition du *Compendio di Teologia Morale*, par Mgr Formisano, évêque de Nola.

Le vénérable auteur reconnaît bien volontiers que la science de la morale, pas plus que les autres sciences ecclésiastiques ou profanes, ne peut s'acquérir dans des *manuels*, quel que soit d'ailleurs leur mérite ; il faut de toute nécessité la puiser à des sources plus abondantes. Si donc, après tant d'autres, il s'est décidé à nous donner à son tour un *compendium*, il a eu surtout en vue les ecclésiastiques qui ont achevé leurs études théologiques, et les jeunes clercs qui manquent de la santé ou des talents nécessaires pour aborder de volumineuses *Institutions*. Du reste, il a tenu à nous donner un ouvrage vraiment *pratique ;* et c'est pourquoi il a glissé fort rapidement sur tout ce qui n'est pas strictement requis pour l'exercice du saint ministère, tandis qu'il a traité avec une certaine étendue toutes les matières dans lesquelles un confesseur doit être bien instruit.

Le *Compendio di Teologia Morale* a deux volumes d'environ 240 pages chacun. Le premier renferme les traités des actes humains, de la loi et de la conscience, des péchés, des censures et de la vertu de religion ; des vertus théologales, des contrats et de la restitution. Nous signalerons spécialement à nos lecteurs les articles où il est traité de la coopération, du blasphème, de l'obligation de dénoncer les hérétiques, du prêt et de l'usure. Le second volume est consacré tout entier aux sacrements. Nous y avons surtout remarqué le long appendice au traité de la pénitence, dans lequel l'auteur in-

dique la conduite à tenir par le confesseur à l'égard des scrupuleux, — des personnes qui ont reçu des offenses, — des enfants, — de ceux qui sont dans l'occasion de péché, — des habitudinaires et des récidifs, — des jeunes gens qui se fréquentent, — des ouvriers qui sont au service d'un maître impie,— de ceux qui cherchent à se soustraire au paiement des impôts,— de ceux qui ont acheté des biens ecclésiastiques,— de ceux qui ont l'obligation de dénoncer, — de ceux qui se préparent au mariage. On y trouve encore un important chapitre sur la manière de diriger les personnes qui marchent ou cherchent à marcher dans la voie de la perfection : moyens généraux, mortification, oraison, fréquentation des sacrements, tout y est expliqué. Enfin il y a un travail digne de la plus grande attention, sur la manière dont le confesseur doit agir avec les différentes espèces de moribonds, enfants, — ignorants, — personnes privées de l'usage de la raison, — personnes obligées à restitution, — hérétiques, énergumènes, sourds-muets, insensés, etc.

On se tromperait grandement si l'on croyait ne trouver dans ces deux petits volumes qu'une espèce de table de matières, une froide et sèche nomenclature de nos principaux devoirs et des moyens de salut. L'ouvrage se fait lire avec plaisir d'un bout à l'autre ; il est non-seulement remarquable par la netteté de l'exposition et la facilité de la diction, mais il est encore plein de vie et il se distingue par une véritable originalité.

Nos lecteurs nous permettront de leur mettre sous les yeux le paragraphe qui traite des habitudinaires et des récidifs : ils auront ainsi un spécimen de la manière du vénérable écrivain. D'ailleurs la question est importante en elle-même et elle a fait de nos jours encore l'objet d'assez vives controverses : il ne peut être sans intérêt de l'entendre expliquer par un évêque à ses prêtres du saint ministère.

Voici donc comment il s'exprime, tom. II, pag. 83-90 :

« D. Qui faut-il regarder comme *habitudinaire* et qui comme *récidif?*

« R. On entend par *habitudinaire* celui qui a contracté l'ha-

bitude de commettre certains péchés dont il se confesse pour la première fois. On entend par *récidif* celui qui, averti par son confesseur d'une mauvaise habitude contractée, retombe dans les mêmes péchés qu'il avait déjà confessés et dont il avait reçu l'absolution. Il y a pourtant une remarque à faire ici : un individu qui a blasphémé aujourd'hui se confesse de son péché, en reçoit l'absolution, et bientôt après blasphème de nouveau : il est récidif dans le sens strict du mot ; néanmoins, dans la question qui nous occupe, nous n'appelons ainsi que celui qui, par ses rechutes multipliées provenant d'une mauvaise habitude contractée, est pour ainsi dire atteint d'une maladie spirituelle chronique. »

« D. D'après quelles règles le confesseur doit-il donner ou refuser l'absolution aux habitudinaires et aux récidifs ?

« R. Pour ne pas se tromper, le confesseur n'a qu'à leur appliquer les principes généraux, à savoir qu'il faut donner l'absolution à ceux qui ont les dispositions requises, et la refuser à ceux qui ne les ont pas. Par conséquent, si le pénitent, quoique habitudinaire ou récidif, est bien disposé, ou lui donnera l'absolution ; sinon, on la lui refusera.

« Or pour voir si le pénitent a, oui ou non, les dispositions requises pour l'absolution, il faut faire attention à son état *actuel*, sans trop se préoccuper si dans la suite il réalisera ses bonnes intentions ; car, comme le dit le cardinal De Lugo, « doctrina communis et vera est, si sacerdos *hic et nunc*, non obstante consuetudine præterita, judicet pœnitentem habere verum dolorem ac propositum non peccandi, posse eum absolvere, quia dispositio sufficiens est dolor ac propositum *præsens*, non emendatio futura, atque ita poterit absolvi, licet judicetur relapsurus. » (De pœn. disp. XIV, s. x, n. 166.)

« D. Cependant, ne serait-il pas bon d'attendre quelque temps pour s'assurer si la disposition actuelle du pénitent est sincère?

« R. Si le confesseur estime qu'il y a lieu de différer l'absolution pour le bien du pénitent, qu'il le fasse ; il est médecin, et c'est à lui de voir et d'examiner ce qui peut être utile à son malade. Mais c'est une erreur de penser que le chan-

gement de la volonté, dans lequel consiste la disposition actuelle, exige un certain laps de temps. En effet, le changement de la volonté est bien différent de la disparition d'une mauvaise habitude. Pour déraciner une mauvaise habitude, il faut des actes pénibles et répétés pendant un temps plus ou moins considérable, d'après l'intensité de l'habitude elle-même, qui ordinairement reste après le changement de la volonté, même chez ceux qui sont sincèrement convertis. Mais, nous l'avons dit, le changement de la volonté ne demande aucun laps de temps ; le pécheur le plus endurci, aidé de la grâce de Dieu, qui ne manque à personne, peut se convertir en un moment. De fait, le péché ne plaît le plus souvent qu'à l'instant où il se commet; après qu'il a été commis, et quand a cessé la violence de la passion, le péché déplaît à tout le monde ; c'est ce qu'enseigne saint Thomas 1-2, q. 71, a. 4 : « Passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum cito transit, et sic homo cito redit ad bonum propositum, se pœnitens de peccato. » Que le confesseur soit donc persuadé que le pécheur, même le plus pervers, peut avec la grâce de Dieu, se convertir en un instant ; seulement, s'il le croit utile, il peut différer l'absolution, mais pas au-delà de deux ou trois jours, à l'exemple de saint François Xavier, qui ne la remettait jamais plus longtemps. Et, sans aucun doute, cet intervalle suffit pour voir si le pénitent s'est efforcé de vaincre sa mauvaise habitude, et partant pour juger s'il est sérieusement disposé. »

« D. Mais les rechutes ne sont-elles pas un indice que la disposition du pénitent n'est point sincère?

« R. De ce que le pénitent est retombé on ne peut nullement conclure que précédemment il n'a pas eu la volonté de retourner à Dieu. En effet, d'après saint Thomas, « nunquam veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem. Sicut enim vere currit qui postea sedit, ita vere pœnituit qui postea peccat. » (3 p., q. 84, a. 10, ad 4.) Et certes, de ce que quelqu'un s'est arrêté après avoir couru, on ne peut pas conclure qu'il n'a pas couru véritablement ; ainsi on ne peut raisonnablement conclure que le pécheur ne s'était pas

converti sincèrement, parce qu'après avoir fait pénitence il est retombé dans ses premières fautes. « Quiconque connaît, dit le cardinal Gousset, la faiblesse humaine, l'inconstance de l'homme, qui, dans un jour, dans une heure quelquefois, éprouve successivement les affections les plus contradictoires, concevra facilement que la prévision que le confesseur peut avoir de la rechute même prochaine du pénitent, n'est pas toujours incompatible avec le jugement probable et prudent qu'il porte sur ses dispositions actuelles, relativement au sacrement. »

« D. Pour en venir enfin de plus près à la pratique, quels sont les habitudinaires et les récidifs auxquels il faut donner l'absolution, et quels sont ceux auxquels il faut la refuser ?

« R. Les théologiens enseignent communément que l'on peut absoudre le consuétudinaire qui confesse pour la première fois sa mauvaise habitude, puisque le fait de se présenter spontanément au tribunal de la pénitence est un signe de véritable disposition. Mais ils disent qu'il faut être plus sévère à l'égard du récidif, parce que la rechute fait présumer que la conversion qui a précédé n'était point sincère.

« Il nous semble pourtant que cette doctrine ne peut être appliquée qu'avec prudonce et discrétion, en tenant compte de l'état spécial des différents pénitents. Titius, par exemple, a blasphémé six ou sept fois pendant la semaine : on l'appelle habitudinaire, de même que l'on appelle habitudinaire Sempronius qui, depuis nombre d'années, s'est vautré dans la fange du vice, et n'a pas laissé passer un seul jour sans s'enivrer et sans blasphémer : si ces deux hommes viennent se confesser pour la première fois, faudra-t-il les traiter de la même façon ? Je ne le crois pas.

« Ainsi encore, Pierre, qui a blasphémé une seule fois, se confesse, et après s'être confessé, blasphème de nouveau; on l'appelle récidif, de même que l'on appelle récidif Paul qui, après avoir été absous de mille blasphèmes et de mille sacriléges, retombe dans les mêmes crimes. Si ces deux hommes viennent se confesser, seront-ils traités de la même façon ? Cela n'est pas possible.

« Il est vrai que les théologiens se donnent beaucoup de peine pour indiquer certains signes, qu'ils nomment *ordinaires* et *extraordinaires*, et sur lesquels le confesseur doit se régler pour accorder ou refuser l'absolution. Mais la théorie des signes ordinaires et extraordinaires n'est pas telle qu'elle puisse être appliquée à tous les cas et à toute espèce de personnes. Il semble donc que le confesseur pourrait avoir des règles plus *générales*, plus *faciles* et plus *pratiques*, en distinguant entre les récidifs et les habitudinaires par *malice*, et les récidifs et habitudinaires par *fragilité*.

« On peut appeler habitudinaires et récidifs par *malice* ceux qui se soucient peu ou point des avis et des conseils de leur confesseur, qui ne font ou ne veulent faire aucun effort, soit pour ne pas retomber dans le péché, soit pour en sortir après y être tombé. A de tels pénitents il faut refuser l'absolution sans miséricorde, comme à des gens certainement indisposés. Il est vrai que même ceux-là pourraient avoir une véritable disposition intérieure ; mais le confesseur, qui ne peut lire au fond des cœurs, doit former son jugement d'après les actes extérieurs de son pénitent. Or, ne faire ou ne vouloir faire aucun effort pour ne pas retomber dans le péché ou pour en sortir, est un signe manifeste que le pénitent n'a pas un sincère repentir, quoi qu'il puisse dire. En ma présence, un individu proteste à haute voix et avec force démonstrations qu'il a la volonté de marcher ; mais je ne lui vois faire aucun effort pour se mouvoir et pour quitter la place où il est : je dois en conclure que sa volonté de marcher n'est pas sérieuse.

« On peut appeler habitudinaires et récidifs par *fragilité* les pénitents qui, pour ne pas retomber dans le péché ou pour en sortir, font des efforts et mettent en pratique les conseils et les instructions qu'ils ont reçus. Il est entendu d'ailleurs que ces efforts doivent être proportionnés à la condition du pénitent, à la multitude et à la gravité du péché commis, à la durée plus ou moins longue de l'habitude, à la fréquence plus ou moins grande des rechutes.

« A de tels consuétudinaires ou récidifs, il ne semble pas que

l'on puisse refuser l'absolution. En effet, les peines qu'ils se sont données et les efforts qu'ils ont faits pour ne point retomber dans le péché ou pour en sortir au plus vite, fournissent un argument sérieux de la sincérité de leur disposition actuelle. Quand je vois un individu qui se meut ou cherche à se mouvoir, je me dis qu'il a une sérieuse volonté de marcher. »

VI.

Il semble que l'on n'ose plus éditer de nouveaux *compendium* de théologie morale, sans présenter certaines excuses, et sans plaider en quelque sorte les circonstances atténuantes. C'est que chaque jour on comprend mieux le besoin d'ouvrages plus approfondis et plus originaux : l'honneur du sacerdoce, le salut des âmes l'exigent impérieusement. Au temps où nous vivons, tant d'erreurs sont propagées, il surgit souvent des difficultés si graves, que le clergé ne peut suffisamment remplir sa mission, s'il n'y est sérieusement préparé par des études solides et bien réglées. D'un autre côté, les sciences dites *sociales*, qui ont tant de rapports avec la théologie morale, sont aujourd'hui cultivées avec plus d'ardeur que jamais, et trop souvent, hélas ! dans un esprit hostile aux idées chrétiennes. Il ne nous est pas permis de nous désintéresser des questions si délicates qui sont agitées autour de nous ; il faut, au contraire, que nous nous efforcions de les éclairer des lumières supérieures que fournit la science qui est la reine et la régulatrice de toutes les autres. Mais ce but ne peut être atteint que par de grands travaux qui développent largement la doctrine de l'Église, et l'appliquent aux circonstances actuelles. C'est ce que les anciens Scolastiques et les grands maîtres du XVIe et du XVIIe siècle ont compris et admirablement exécuté pour leur temps ; daigne le Christ susciter bientôt un grand nombre de docteurs qui leur ressemblent !

Entre temps et pour en revenir aux *compendium*, voici en quels termes M. le chanoine Del Vecchio nous présente son *Abrégé*, très-compact et en général fort bien fait, *de la Théo-*

logie morale de Scavini : « Quæret fortasse aliquis, ut quid novum de re morali compendiolum, cum unum egregium acceptissimumque habeamus a Cl. Gury confectum, et quidem ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio? — Equidem inter plura quæ edita sunt, et ordine et perspicuitate maxime commendatur Guryanum compendium ; ideo ejus vestigia ac normam, quoad mihi licuit secutus sum.

« Attamen non diffitendum in eo plura desiderari ad pravas opiniones refellendas, quæ post Gury tempora christianam sapientiam pervertere conatæ sunt. Item recentiora RR. Pontificum decreta et constitutiones, ac bene multa SS. Congregationum responsa, quæ ad hanc usque diem evulgata sunt. Adde civilium nostræ ditionis legum, ubicumque opus fuerit, allegationem, et alia nova perplura pro hodierna praxi, ad tute recteque se gerendum in hac temporum acerbitate. Sed, quod caput est, etsi P. Gury fateatur in sui operis proœmio se ducem sequi S. Alphonsum, revera tamen, ut legentibus videre est, frequentius quam vulgo existimatur, discipulus a magistro recedit, præcipue in nonnullis posterioribus editionibus (aliæ enim ab aliis discrepant), et quidem non raro quoad ipsas quæstiones sane momentosas. Hoc utique præclaro auctori crimini non verto, cum unicuique liberum sit in re disputabili diversimode sentire. Sed susceptum a me consilium totum in eo est, uti jam notavi, ut scrupulose doctrinam S. Alphonsi M. de Ligorio planiori qua fieri potest ratione concinnatam, studiosis exhiberem. »

Chacun appréciera comme il le voudra la valeur de ces raisons : le mérite de l'ouvrage de M. Del Vecchio n'en dépend pas. Pour nous, nous demandons la permission de faire une observation à propos de la dernière, qui, de l'aveu de l'auteur, est la principale.

Nous sommes de ceux qui revendiqueront toujours à l'égard de saint Alphonse, la liberté d'examen et de respectueuse critique dont il a lui-même constamment usé envers ses devanciers : nous pensons que le progrès de la théologie et la vie scientifique sont à cette condition. A Dieu ne plaise cependant que nous voulions blâmer ceux qui pré-

fèrent s'en tenir à tous les sentiments du saint Docteur ; nous leur demanderons seulement de ne pas copier ses inexactitudes et ses négligences.

Or c'est ce dont M. Del Vecchio ne s'est pas toujours suffisamment gardé. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, au n° 106, quær. 3, de son livre premier, saint Alphonse se demande : « An leges civiles obligent in conscientia? » Et il répond ainsi qu'il suit : « De hoc puncto, valde scitu necessario, oportet aliqua principaliora hic adnotare. Aliæ leges civiles sunt expresse a jure canonico approbatæ, aliæ expresse correctæ, aliæ vero neque approbatæ neque reprobatæ. Hinc dicendum I. Leges approbatæ sine dubio in conscientia obligant... Dicendum II. Leges civiles a jure canonico correctæ non obligant quidem in conscientia... Dicendum III. Leges civiles non reprobatæ videntur tacite approbatæ a jure canonico... »

A prendre ce passage à la lettre, il semblerait que, d'après saint Alphonse, les lois civiles n'ont de force obligatoire qu'en vertu d'un approbation expresse ou tacite qui leur serait donnée par l'Eglise. Ce sentiment pourtant ne pourrait se soutenir ; les lois civiles, si elles sont justes, c'est-à-dire si elles ne sont opposées ni au droit naturel, ni au droit divin, ni au droit canonique, obligent par elles-mêmes et indépendamment de toute approbation ; car bien que l'Etat soit subordonné à l'Eglise, il a un pouvoir qui lui est propre et qui est souverain dans sa sphère. Par rapport à ces lois, l'Eglise ne fait qu'une chose : inculquer aux fidèles la nécessité de les observer.

Mais voici ce qui mérite d'être remarqué. Le texte de saint Alphonse n'est qu'un résumé de ce qu'a écrit Benoît XIV, livre IX *de Synodo*, c. 10-14. Or, en cet endroit, le savant pontife ne traite pas la question de l'*obligation des lois civiles au for intérieur*, mais il parle de l'*usage que l'on peut faire des lois civiles dans les matières ecclésiastiques et de la manière dont il faut les alléguer dans les synodes :* « Leges cum moderatione et delectu in synodo allegandæ. » Tel est le titre général de ces cinq chapitres ; et c'est uniquement à ce point de vue qu'il

tait la triple distinction adoptée par saint Alphonse, et qu'il cite, pour expliquer sa pensée, les lois que saint Alphonse rapporte à son tour.

Il n'est pas nécessaire que nous insistions sur la différence qu'il y a dans ces deux questions ; et, pour dire toute notre pensée, il nous semble que ce n'est que par distraction q ənle saint Docteur a pu appliquer à l'une la réponse qui avait été faite à l'autre.

Aussi Gury, Gousset, Scavini, au moins dans ses premières éditions, et même le P. Konings, ont-ils unanimement abandonné ce paragraphe de saint Alphonse. Pourquoi donc M. le chanoine Del Vecchio l'a-t-il repris ? Voici, en effet, ce que nous trouvons, tom. I, n. 125 : « Quid de legum civilium *obligatione* et scientia ?—Leges civiles a canonico jure non reprobatæ nec correctæ, *videntur* eo ipso tacite approbari. Hinc Benedictus XIV cum communi docent judicem ecclesiasticum, in quæstionibus in quibus de jure canonico nihil reperitur decisum, debere se conformare juri civili. »

T. Bouquillon.

(*A suivre.*)

LITURGIE.

De la préparation à la sainte Messe.

Troisième article.

RÈGLES SUR LA MANIÈRE DE SE REVÊTIR DES ORNEMENTS POUR LA SAINTE MESSE (*suite*).

§ 8. — *Manière de prendre le manipule.*

Après le cordon, le Prêtre prend le manipule. Le manipule se met avant l'étole, attendu que cet ornement appartient au sous-diacre, et l'étole au diacre.

Il y a ici une différence entre les Evêques et les simples Prêtres : les Evêques prennent le manipule après la chasuble.

Durand de Mende explique cette différence par les raisons suivantes. (L. IV, C. VII.) « Sane Pontifici facturo confessionem « subdiaconus manipulum coram altari immittit. Primo, ad no- « tandum quod concessa temporalia per manum alienam, puta « subdiaconi vel alterius, et non per propriam recipere et admi- « nistrare debet. Secundo, ad designandum quod non sufficit « oris confessio, nisi et boni operis fructus, per populum si- « gnificatus, sequatur. Tertio, ut videns se in inferioris ministe- « rii ornamento ornari, animo humilietur. Rursus ideo Ponti- « fex, post accepta mcasulam, et non ante, manipulum recipit, « quia Christus, cujus typum gerit, non prius manipulos ope- « rum, qui per manipulum ipsum designantur, obtulit, quam cœ- « lestem haberet conversationem, qui per casulam figuratur... « Sacerdos vero e contra ante indutam casulam manipulum « sumit, quoniam cœlestem conversationem adipisci nequit, « nisi prius sanctorum operum manipulos portet. Adhuc Pon-

« tifex postquam ad altare pervenit manipulum recipit, ad « notandum quod tunc demum bonorum operum effectivum « præmium percipiemus, cum ad æterni tribunal Judicis per- « veniemus. » Gavantus rapporte ces raisons. « Ultima vestis « Episcopi, dit-il, (*Ibid.*, L. X) est manipulus... Hoc loco quæ- « ritur, cur ille sit ultima vestis Episcopi? Solus Durandus « L. IV, C. VII, hunc ritum in Episcopo declarat : et primo, in- « quit, quia dum eum accipit in confessione ante Missam or- « namentum accipiens inferioris ordinis, et ab inferiori minis- « tro, id est subdiacono, cujus propria vestis est manipulus, « humilietur Episcopus coram Deo. Secundo, ut quod ore « confitetur se peccasse, per fructum boni operis, qui signifi- « cat per in manipulo ad brachium ligato, reficiatur in mente. « Tertio, ut concessa temporalia per manipulum adumbrata, « videatur accipere per alienam manum, et cum sui cogni- « tione in humilitate ; ne ob temporalia elevetur in super- « biam. Quarto, ad notandum, quod tunc bonorum operum « manipulum cum præmio portabimus cum Christo, quando « ad altare Dei æterni tribunal Judicis pervenerimus : nam « Episcopus typum gerit Christi capitis nostri. » Catalani rapporte les mêmes raisons dans son commentaire sur le Pontifical (*Proleg.* C. XIV, N. 1). Il y revient dans le commentaire sur le Cérémonial des Evêques (L. I, C. X, § 2, N. 11), et ajoute : « Episcopos expleta confessione ad altare, postquam scilicet « vitæ anteactæ noxas damnassent, manipulum, quo bona « opera, et mundæ cogitationes, uti varii auctores prisci do- « cent, significantur, accipere. »

Ces raisons sont respectables et ont leur valeur. Cependant elles seraient applicables aux Prêtres comme aux Evêques, attendu qu'au saint Sacrifice de la Messe, c'est le Prêtre qui tient la place de J.-C. La différence, d'ailleurs, dont on donne les raisons, n'a pas toujours existé : le rit spécial aux Evêques était d'abord commun à tous les Prêtres, et a été conservé seulement par les Evêques, comme il est arrivé pour beaucoup d'autre rites qui ont été modifiés. Telle est l'observation faite par Merati (*Ibid.*, n. 36.) « Quærit hic Gavantus cum Du- « rando cur manipulus sit ultima vestis Episcopi : et quamvis

« nonnullas adducat rationes, nihilominus eam præterit, quæ « magis congrua videtur, nimirum, quod cum planeta anti- « quitus totum corpus ambiret, ut superius vidimus, prisco « more post confessionem a ministris elevari solebat ; eaque « super brachia Sacerdotis celebrantis apte complicabatur ; et « tunc brachio sinistro discooperto et expedito manipulus ex- « tremo loco imponebatur : hic autem ritus, qui omnibus « Presbyteris tunc communis erat, nunc in solis Episcopis « remansit ; quibus peracta confessione a ministris in brachio « sinistro prope cubitum manipulus collocatur. » L'auteur cite à l'appui de son assertion le quatorzième *Ordre romain*, où nous lisons ce qui suit : « Diaconus a dextris, Subdiaconus a « sinistris, planetam super brachia Pontificis apte complicent, « et si Pontifex prope altare induitur, Subdiaconus in ipsa « plicatura brachii sinistri colloceat, et quasi abscondat mani- « pulum Pontificis tradendum sibi ab Acolytho. Quod si Pon- « tifex longe ab altare vestitur, non debet Subdiaconus tunc « imponere manipulum, sed debet ipsum portare cum libro « Evangeliorum ; et cum Pontifex pervenerit ad altare, impo- « nat, et aptet manipulum prædicto modo..... Quod si Ponti- « fex juxta altare induatur..... Pontifex autem inclinatus pau- « lulum ante altare confessionem facit assistentibus ei capel- « lano a parte dextera et diacono a sinistra ; subdiaconus « vero si debet immittere manipulum Pontifici, immittat. » Le cardinal Bona dit la même chose (*Rer lit.* L. I, C. XXIV, § V) : « Manipulus extremo loco brachio expedito imponeba- « tur : qui ritus, tunc omnibus Presbyteris communis, nunc in « solis Episcopis remansit, quibus peracta confessione a mi- « nistris imponitur, quia prisco more post confessionem casula « elevari solebat. »

La rubrique prescrit au Prêtre de baiser d'abord le manipule, au milieu, où il y a une croix, puis il le met à son bras gauche (*Ibid.*). « Sacerdos accipit manipulum, osculatur cru- « cem in medio, et imponit brachio sinistro. » Il le met au bras gauche, pour que le bras droit demeure libre. « Concor- « dant omnes citati auctores, dit Gavantus, ut brachium « dextrum liberius sit ad ministerium. » Les meilleurs auteurs

enseignent aussi que le manipule doit se mettre sur l'avant-bras. « Manipulus, dit Castaldi (L. II, SECT. VII, C. I, n. 11), « juxta rubricam brachio imponi debet, ac propterea caven- « dum ne supra cubitum protrahatur. » Gavantus dit la même chose (*Ibid.*) : « Ligari vero debet manipulus infra cubitum, « non supra, non longius a manu ». Bauldry rapporte le sentiment de Gavantus. Nous lisons dans Baldeschi (*Ibid.*, n. 11) : « Baciato il manipolo dove è la croce nel mezzo, lo pone nel « braccio sinistro fra il polso ed il gomito. » Mgr Martinucci fait la même recommandation (*Ibid.* n. 10) : « Manipulum... « brachio sinistro imponet ad ulnam nempe inter pulsum et « cubitum. » Lohner est d'un sentiment contraire, et veut que le Prêtre mette le manipule au-dessus du coude (part. VI, tit. I, n. 7) : « Gavantus, « dit-il, infra cubitum ligari vult « manipulum ; sed quia sic perpetuum foret periculum ne « decidat, et præterea multum impediret Sacerdotem in suis « functionibus, rectius a plerisque supra cubitum ligatur. » Janssens permet de suivre cette méthode, et s'exprime ainsi (*Ibid.*, n. 40) : « Sic autem manipulus sinistræ est appli- « candus, ut non sit sacerdoti in suis functionibus impe- « dimento, ac post consecrationem nullum sit periculum « tangendi aut extrudendi sacram hostiam extra corporale ; « proinde vel debet poni supra cubitum, vel si infra, firmari « debet manipulus assiculis, aut alio instrumento, vel aliter « provideri, ne forte decidat. » Mais ce sentiment n'est pas autorisé, et en ne mettant pas le manipule trop près de la main, on est suffisamment en garde contre le danger qu'on veut éviter.

On voit, par ces divers textes, qu'après avoir mis le manipule à son bras gauche, le Prêtre le fixe de manière qu'il ne puisse tomber sur la main. Les auteurs indiquent différentes méthodes pour le fixer. Il peut être attaché avec des rubans ou avec une épingle, comme il a été dit t. XVI, p. 465. Un usage assez récent consiste à fixer le manipule au moyen d'un ruban élastique. Il n'y a pas de règle précise à cet égard. Observons seulement que pour les Évêques, auxquels on met le manipule après *Indulgentiam*, il convient de l'attacher avec des rubans. Observons encore que si le manipule s'attache avec une épin-

gle, il faut avoir soin de poser cette épingle en avant du coude ou à l'endroit du coude. En la mettant plus haut, on s'expose à déchirer la manche de l'aube. Il faut aussi fixer l'épingle non-seulement à l'aube, mais encore à la soutane.

§ 9. — *De la manière de prendre l'étole.*

Après le manipule, le Prêtre met l'étole. Il la prend des deux mains, baise la croix qui est au milieu, et la pose sur son cou ; puis il la croise sur sa poitrine, en faisant passer à droite la partie qui est sur l'épaule gauche, à gauche la partie qui est sur l'épaule droite, et il l'assujettit avec les deux extrémités du cordon. La rubrique est ainsi conçue : « Deinde amba-« bus manibus accipiens stolam, simili modo deosculatur, et « imponit medium ejus collo, ac transversando eam ante pe-« ctus in modum crucis, ducit partem a sinistro humero pen-« dentem ad dextram, et partem a dextro humero pendentem « ad sinistram ; sicque utramque partem stolæ extremitatibus « cinguli hinc inde ipsi cingulo conjungit. »

On voit par le texte de la rubrique que le Prêtre met l'étole sur son cou. Les auteurs appuient beaucoup sur cette règle, et plusieurs font mention, pour le réprouver, d'un usage contraire que nous ne voyons approuvé par aucun rubriciste. Cette pratique consiste à rejeter l'étole sur les épaules. « Im-« ponit collo, dit Gavantus (*Ibid.*, L. *n*) ut torquem, non « longe a collo contra quosdam : longe enim a collo est pro-« prium Episcopi ; premens cervicem et utrumque humerum, « ait conc. Bracar. citatum : si premit cervicem, ergo prope « collum. » Bauldry s'exprime ainsi (*Ibid.*, *n.* 5) : « Celebrans « stolam imponit non longe a collo, ac si torquem imponeret « sibi, quasi premendo cervicem et utrumque humerum, et « hoc contra quosdam recentiores. » Baldeschi et Mgr Martinucci enseignent la même chose et recommandent de ne pas rejeter l'étole sur le dos. Nous lisons dans Baldeschi (*Ibid.*, *n.* 12) : « Bacia in seguito la croce, che sta nel mezzo della « stola, e non se la getta lungo il dorso, ma se l'adatta con « ambe le mani fra la cervice e le spalle. » Mgr Martinucci

s'exprime en ces termes (*Ibid.*, *n.* 11) : « Stolam... aptabitin-« ter cervicem et humeros, ita ut nequeat super planetam aut « per humeros effluere. » Le même auteur dit en note : « Qui « Sacerdotes stolam ad tergum rejiciunt inspiciant rubricam, « quæ præcipit, ut ea cervici imponatur. » Nous avons parlé, t. XVI, p. 465 et 466, de la différence qui existe entre nos étoles et celles qu'on voit en Italie. Nous aurons à revenir sur ce point en parlant de la chasuble. Après avoir posé l'étole sur son cou, le Prêtre la croise sur sa poitrine, et on voit par le texte de la rubrique qu'il met le côté droit par-dessus le côté gauche. Telle est la règle générale. Remarquons, de plus, que le diacre porte l'étole sur l'épaule gauche et la ramène sous le bras droit. Il se présente ainsi à l'ordination de la prêtrise et l'Évêque prend l'autre partie pour la mettre sur le cou du nouveau Prêtre, puis sur sa poitrine, par-dessus la première. C'est ainsi que le Prêtre, après avoir pris le manipule qui appartient au sous-diacre, met l'étole du côté qui appartient au diacre avant le côté qui est celui du Prêtre. Il la fixe ensuite avec le cordon. Aucun auteur n'indique la manière de le faire. Il y en a deux : la première consiste à nouer par derrière les deux extrémités du cordon ; la seconde à les suspendre de chaque côté à la partie qui ceint le corps. La première manière présente l'inconvénient de laisser voir les glands au-dessous de la chasuble si le cordon est long, et à la grand'-Messe, le Prêtre est exposé à s'asseoir dessus. La seconde manière n'a pas ces inconvénients ; mais il faut avoir soin de bien assujettir le cordon. On le fait avec le cordon qui fixe la chasuble ; quand il faut mettre l'aube sans la chasuble, on obtient le même résultat en le faisant passer deux fois les extrémités du cordon sous la partie qui entoure le corps. En le faisant d'une certaine manière, le cordon ne tombe jamais et se retire facilement (1).

(1) Il est un peu difficile de donner la description de cette manière d'attacher le cordon. Voici comment on pourrait peut-être le faire. Appelons A la partie qui ceint le corps, B chacun des deux bouts jusqu'à l'endroit que l'on fait passer sous la partie A, C chacun des deux bouts depuis cette partie jusqu'à chacun des deux glands ; nous

Il y a encore ici une différence entre les Prêtres et les Évêques. Les Évêques portent l'étole pendante. La raison de cette différence est que l'Évêque porte la croix pectorale, qui doit rester sur l'aube et en-dessous des ornements, comme il est dit t. XIX, p. 170.

§ 10. — *Manière de mettre la chasuble.*

Le Prêtre met enfin la chasuble : « Postremo Sacerdos accipit planetam. » Bauldry recommande de l'attacher avec les cordons, de manière qu'elle ne pende pas derrière le dos d'une manière disgracieuse (*Ibid.*, R. n. 4 c.) : « Duo vincula quæ sunt in anteriori et superiori parte planetæ Sacerdos « ante alliget, ne a tergo indecenter dependeat. » En attachant la chasuble, le Prêtre doit faire attention à la bien soutenir, sans quoi elle tombe en arrière, de sorte qu'on voit l'aube entre l'étole et la chasuble. De plus, il arrive souvent alors que les deux bouts de l'étole dépassent la chasuble par devant : tout ceci est fort disgracieux, surtout si l'étole ne pend pas également de chaque côté.

Mais la chasuble doit-elle être mise de manière à laisser voir le haut de l'étole ? Les anciens auteurs ne sont pas d'accord sur ce point, et nous ne croyons pouvoir mieux faire que de citer à cet égard le passage suivant de Merati. (*Ibid.*, n. 30.) « Inter auctores liturgicos quæstio agitatur, quomodo stola « sit aptanda collo Sacerdotis; utrum casula sit contegenda, « vel potius debeat apparere? Patres societatis Jesu stolam « collo ita aptant, ut crux stolæ a planeta non contegatur, sed « exterius appareat. Dominicus Flumara in Cærem. Cleric. « Regul. min. *part.* I, *cap.* XXII hunc usum approbat : præ- « scribit enim quod Sacerdos *stolam circa collum aptabit, ita « ut non excedat collare tunicæ et crux in medio appareat.* In « Cærem. pariter Cler. Reg. S. Pauli *lib.* I, *c.* VIII ita de stola

dirons alors qu'après avoir fait passer le haut de la partie C sous la partie A, on le fera une seconde fois, mais en ayant soin de faire passer le haut de la partie C en dessus de la partie B avant de le faire passer sous la partie A.

« Sacerdos admonetur : *Collo a tergo aptabit, ut in medio* « *crux appareat.* Hoc idem præscribitur in Cærem. Angusti- « nianensium Discalceatorum *lib.* I, *c.* XIII, et in Cærem. PP. « Capuccinorum a Zacharia Boverio edito *lib.* I, *c.* IV. E con- « tra noster Andreas Castaldus in Cærem. *lib.* II, *c.* XI, *n.* 4, « præscribit quod sacerdos *stolam ita circa collum collocet, ut* « *ultra non protrahatur; neque rursus adeo supra collum extol-* « *latur, ut planetæ summitatem excedens appareat, sed decenter* « *aptetur :* et idem in Praxi cærem. *lib.* II, *sect.* VII, *cap.* I, « *n.* 12 : *Stola*, inquit, *circa collum ita accommodari debet ut* « *a superflua casula tegatur*, suamque assertionem comprobat « dicendo : *Omnes enim, qui de ecclesiasticis ritibus scripserunt,* « *casulam super alia omnia indumenta collocandam dixerunt :* « *ita ut cætera infra ipsam posita non appareant :* et de nostro « more aptandi hoc modo stolam subnectit : *propterea nostræ* « *congregationis PP. sacrorum rituum observantissimi ita sto-* « *lam adaptant, ac vitta ipsi cingulo a posteriori firmant, ut* « *nullo modo supra casulam elevari possit ; quod etiam a Roma-* « *no Pontifice et Prælatis omnibus observatur.* Hunc nostrum « morem approbant et Castaldo subscribunt Videus Bonami- « cus *part.* I, *observ.* II, *num.* 6, Hippolytus Tonellius in En- « chiridio *lib.* II, *tit.* I, *not.* 1 *in rubr.* 3, *n.* 6, ubi ait : *Sto-* « *lam sibi imponit non longe a collo, ac si torquem imponeret* « *sibi.* Idem docet Honorius Augustodunensis *lib.* II, *cap.* XXIV « *Gemmæ etc.* et Durandus in Rationali *lib.* III, *cap.* V. Ver- « santur pariter in hac sententia Sarnell. *part.* IV, § 3, *n.* 14, « et recentissime Ludovicus Gerardus, Episcopus Cortonensis, « in compendio errorum qui accidunt Sacerdoti celebranti « *cap.* II, *n.* 14. »

Est-il convenable de fixer un mouchoir au cordon? Les anciens auteurs ne parlent pas de cet usage ; les auteurs modernes permettent de le faire, en recommandant toutefois que ce mouchoir soit de couleur blanche et ne paraisse pas au-dessous de la chasuble. M. Hazé seul conseille cette pratique. M. Bouvry désire qu'on s'en abstienne autant que possible. M. de Herdt n'exprime aucun sentiment bien accentué. Baldeschi, et après lui Mgr Martinucci, font observer que le mouchoir sus-

pendu au cordon ne fait pas partie des ornements du Prêtre. « Sacerdotem, dit M. de Herdt (S. lit. prax. t. I, n. 198), « infra casulam in medio vel a parte dextra sudarium album « cingulo appendere posse ; sed cum illud non sit ornamentum, « convenire quoque ut exterius non appareat. » M. Bouvry s'exprime comme il suit (part. III, sect. III, tit. I, rub. IV, n. 3): « Rubricæ non loquuntur de sudariolo, quod cingulo appendi « solet : hoc, in se, est tantum præter rubricas ; sed quoad mo- « dum esse potest contra easdem. Itaque, 1° illud non appo- « nant qui eo opus non habent ; 2° quando adhibendum est, « sit albi coloris et ita adaptetur ante pectus ut extra casulam « nullatenus appareat. » M. Hazé conseille cet usage comme nous venons de le dire (part. II, c. I, art. II, n. 9) : « Congruit « ut Sacerdos cingulo appendat, in parte dextra infra casulam, « sudarium album pro emunctionibus.» Baldeschi, après avoir indiqué comment le Prêtre se revêt de ses ornements, ajoute cette observation (*Ibid.* n. 14). « I sopradetti abiti sono i soli, « che si debbono portare all' altare dal Sacerdote ; nè sembra « del tutto commendabile l'uso di taluni, che senza fazzoletto « non vanno mai all' altare, facendone ormai un abito neces- « sario. Nulladimeno occorrendogli di valersene per qualche « bisogno, avvertendo che sia pulito, e per quanto sia possi- « bile di color bianco, lo potrà disporre sotto la pianeta, con « fermarlo al cingolo, in modo che resti tutto coperto. » Mgr Martinucci dit la même chose (*Ibid.* n. 12, note). « Prædicta « indumenta sunt ea tantum quæ ad altare ferenda a Sacer- « dote sunt, nec probandus videtur mos quorumdam qui sine « linteolo numquam ad altare accedunt, perinde quasi neces- « saria sit vestis. Attamen, cum contingere possit ut quandoque « opus illi sit, curans ut sit mundum, et quatenus fieri potest, « albi coloris, poterit addere intra planetam et cingulo cohi- « bere, ut penitus contegatur. » Comme on le voit, les auteurs ne semblent pas généralement portés à conseiller cette pratique : elle présente certains inconvénients. Malheureusement tous les ecclésiastiques ne sont pas en mesure de se servir de mouchoirs de couleur blanche, et nous avons parlé t. XVI, p. 265, des inconvénients que renferme l'usage du tabac pour

les ecclésiastiques. De plus on s'expose à salir l'aube ou la chasuble. On peut considérer enfin les conséquences de cet usage : il est d'expérience que souvent on ne pense pas à cacher ce mouchoir ; on a même vu des Prêtres porter suspendu au cordon un mouchoir de couleur en faisant l'aspersion de l'eau bénite avec l'aube et l'étole. Si l'aube a une ouverture à l'endroit de la poche de la soutane, il n'est pas difficile d'y prendre son mouchoir, et cette manière de faire paraît beaucoup plus convenable.

P. R.

DE LA VALEUR DE CERTAINES CITATIONS.

Il n'y a pas longtemps qu'un savant professeur de philosophie a écrit que d'après saint Thomas d'Aquin il n'est pas certain qu'on puisse démontrer l'existence de Dieu. « Après avoir étudié attentivement sa doctrine, dit-il, nous devons avouer que le Docteur angélique n'attribue à cette opinion qu'une espèce de probabilité. En effet, saint Thomas, dans un long et profond examen des différentes opinions sur cette question, vient à conclure p. 1, q. 2, art. 2 : *Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile* (1). Voilà le texte latin de saint Thomas ; il y énonce nettement sa doctrine de la probabilité de l'opinion contredite par le concile du Vatican ».

N'est-ce pas là un chef-d'œuvre de profondeur, de science et d'exactitude, digne d'un savant qui écrit l'histoire critique de la philosophie ?

Eh bien ! nous trouvons quelque chose d'analogue dans un livre intitulé : *Le Cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, Poussielgue frères, 1878. L'auteur, M. l'abbé R., s'exprime ainsi, pp. 246-247 :

« Un savant religieux de la Compagnie de Jésus, le père Nilles, a résumé, dans un ouvrage important sur le Sacré-Cœur, les opinions des auteurs qui ont écrit sur cette matière, en y ajoutant les siennes ; et, pour en venir à conclure que le cœur est bien le symbole de l'amour, il s'est efforcé d'établir les analogies qui se trouveraient, d'après eux, entre le cœur de l'homme et l'amour.

« Sans doute, dit-il, l'amour, ainsi que toutes les autres affections spirituelles, procède de l'âme seule ; cependant, aussi longtemps qu'elle est unie au corps, l'âme n'agit pas

(1) Pour faire preuve de son exactitude, le professeur cite : *édition Venet. Occhi.* 1787, p. 9.

seule dans les actes de ces affections ; elle emprunte le concours du corps, en se servant de ses divers organes comme d'autant d'instruments. Or, l'instrument de l'amour, ainsi que de toutes les autres affections, c'est le cœur. Comme l'âme se sert de l'œil pour voir, et de l'oreille pour entendre, ainsi se sert-elle du cœur pour aimer. Et de même que l'on dit de l'œil qu'il voit, et, de l'oreille, qu'elle entend, on doit dire également du cœur qu'il aime. Ainsi, le cœur est la cause instrumentale de l'amour spirituel, et le siége de l'amour sensible. (*De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ*, lib. I, part. 1, pag. 122-123.)

« Avec son apparente simplicité, cette théorie du père Nilles paraît très-séduisante : pourquoi faut-il donc qu'elle soit si formellement contredite par l'expérience et la science ? »

Pour se faire une juste idée de la scrupuleuse exactitude de cette citation, il suffit de savoir que le père Nilles, à l'endroit indiqué, ne résume rien, n'ajoute rien du sien, ne conclut rien, n'expose rien de sa théorie ; en d'autres termes, que le texte allégué est faussement attribué au P. Nilles. Un simple coup d'œil sur la table de matières, à la page 555, aurait pu préserver M. l'abbé R. d'une pareille méprise. Il y aurait vu que le P. Nilles, à l'endroit indiqué (101-133), rapporte textuellement le mémoire des évêques polonais, présenté au Saint-Siége, sans le commenter en aucune manière, sans y ajouter du sien, à plus forte raison sans résumer les opinions des auteurs pour en conclure sa propre théorie : chose que d'ailleurs, à l'endroit indiqué, le caractère purement historique de la première partie de son livre ne lui permettait pas de faire. (*Pars historica*, pp. 14-247.)

Que dire maintenant si M. l'abbé R., non-seulement attribue ici avec un air d'extrême confiance ce passage au père Nilles, pour lui supposer faussement une *très-séduisante théorie*, mais si dans son dernier opuscule (1) il parle de nouveau d'un ton magistral *de ce texte latin du père Nilles* (2), *de cet exposé exact de sa thèse, dans lequel il est dit formelle-*

(1) *Le Cœur de l'homme et le Sacré-Cœur*. Paris, typ. Lahure, 1878.
(2) *Ibid.*, pp. 11-12.

ment, que le cœur est l'organe-principe, le co-principe avec l'âme des affections sensibles (1), *et, qu'après l'avoir étudié très-attentivement, il ose le répéter* (2) *contre les tenants de cette doctrine du P. Nilles* (3), *que l'auteur est formellement contredit par la science physiologique !*

Voilà bien le digne pendant de l'étrange méprise du professeur mentionné plus haut ! Comme celui-ci prend par ignorance le : *Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile*, pour l'expression exacte de la doctrine de saint Thomas, et en tire la conclusion que le Docteur angélique est formellement contredit par le concile du Vatican, M. l'abbé R. attribue faussement au P. Nilles le mémoire des évêques polonais, et, *après l'avoir étudié très-attentivement*, il déclare, que le P. Nilles est formellement contredit par la science physiologique !

Enfin, si M. l'abbé R. raconte (4) qu'un *des docteurs distingués de l'Université d'Innsbruck l'assurait, en lui donnant son adhésion, qu'une thèse conforme à la sienne* (et contraire au texte faussement attribué au Père Nilles) *y avait été soutenue très-avantageusement par un théologien éminent* ; nous sommes en état de lui dire, que nous avons eu l'honneur de nous entretenir avec ce jeune homme, à l'occasion même de sa promotion au Doctorat, au mois de juillet passé, et que nous pouvons assurer que ce docteur distingué est parfaitement d'accord avec nous pour plaindre M. l'abbé R. de la cruelle disgrâce qui lui est arrivée cette fois, et qui est de nature à ne pas peu compromettre la confiance en la profondeur de ses *études très-attentives.*

Du fond de l'Allemagne, mois d'octobre 1878.

(1) *Le Cœur de l'homme et le Sacré-Cœur*, p. 22.
(2) *Ibid.*, pp. 32-33.
(3) *Ibid.*, p. 21.
(4) *Ibid.*, pp. 33-34.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Bref adressé par S. S. Léon XIII au Supérieur du séminaire français de Rome.*

—

Dilecto Filio Religioso Viro Alfonso Eschbach, presbytero Congregationis a S. Spiritu et Immaculato Corde Mariæ, Moderatori Seminarii Gallici in Urbe.

LEO PP. XIII.

Dilecte Fili, Religiose Vir, salutem et apostolicam benedictionem.

Benevolo excepimus affectu dilectionis et observantiæ officium quod in provectione Nostra ad supremum Pontificatum, nomine tuo, aliorumque Moderatorum et Clericorum istius Seminarii, auctoritate inclyti Decessoris Nostri in hac Urbe erecti, Nobis obtulisti. Cognoscimus enim zelum qui a te aliisque Moderatoribus adhibetur ad rectum regimen et disciplinam Seminarii ejusdem, ac eximium studium, quo Clerici curis vestris concrediti in doctrina ac virtute excolenda versantur. Quo magis optamus, Dilecte Fili, ea omnia quæ ad illustris Nationis Gallicæ utilitatem et prosperitatem pertinent, eo magis de hac re benedicimus Domino, Eumque precamur, ut pias curas vestras lætis semper fructibus consoletur.

Cum autem sciamus maxime cordi esse Venerabilibus Fratribus Galliarum Episcopis ea vincula firmiter obstringere quæ ipsos cum Apostolica Sede conjungunt, et spirituale suorum Fidelium bonum promovere, non dubitamus quin ipsi quemadmodum illustris Decessoris Nostri desideriis obsecundarunt suorum Diœcesium Clericis ad Vos mittendis, ita nunc eodem modo nostris satisfaciant, ut novi et industrii operarii in suis diœcesibus augeantur. Interea paternæ nostræ benevolentiæ studium Tibi, Dilecte Fili, cunctisque Clericis quibus præsides confirmamus, et in auspicium omnium supernorum

munerum Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 7 augusti, an. 1878, Pontificatus Nostri anno primo.

LEO PP. XIII.

II. — *Livres condamnés par la S. C. de l'Index.* — *Décrets du 1er et du 31 juillet* 1878.

Manuel d'enseignement pour les écoles et colléges, par Emmanuel Martig. Genève, 1876. — Le même ouvrage, sous ce titre : *Manuel d'histoire religieuse à l'usage des écoles et des colléges.* Genève. 1877. *Opus prædamnatum ex II regula Ind. Trid.*

Jésus et les Evangiles, par Jules Soury. Paris, 1878.

La question religieuse et la solution protestante, par Eugène Réveillaud, avocat, rédacteur en chef de l'*Avenir républicain* de Troyes. Paris, 1878.

La crise de l'Eglise. Bruxelles, imprimerie Van der Ghem.

De' nuovi studj della Filosofia, discorsi ad un giovane studente (Des nouvelles études de la philosophie, discours à un jeune étudiant), par Raphaël Caverni. Florence, 1877. *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

The physical cause of the death of Christ (La cause physique de la mort du Christ), par William Strand. Londres, 1871. *Opus prædamnatum in regulis Ind. Trid. Decr. S. Off. Fer.* IV, 15 *maii* 1878.

P. Jesualdus a Bronte, Ord. Capuccinorum. *Consecrator Christiani Matrimonii in verum et proprium Sacramentum novæ legis.* Secunda editio. Catanæ 1876. *Decr. S. Off. Fer.* IV *die* 17 *Julii* 1878. *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

Lazzaretti David. Opuscula omnia quocumque idiomate edita, id est :

Rescritti profetici, o il Risveglio dei popoli, preghiere, profezie, sentenze e discorsi morali e famigliari dedicati ai miei fratelli italiani. (Ecrits prophétiques, ou le Réveil des

peuples, prières, prophéties, sentences, et discours moraux et familiers adressés à mes frères italiens.) Arcidosso, 1870. *Decr. S. Off. Feria* IV, *die* 24 *Julii* 1878.

Regole del pio Istituto degli Eremiti penitenzieri e penitenti. (Règles du pieux Institut des Ermites pénitenciers et pénitents.) Montefiascone, tipografia del Seminario, 1871. *Eod. Decr.*

Avvisi e predizioni di un incognito profeta. (Avis et prédictions d'un prophète inconnu.) Prato, 1871. *Eod. Decr.*

Lettera diretta ai parrochi. (Lettre adressée aux curés.) Arcidosso, tipogr. Gorgoni, 1873. *Eod. Decr.*

Lettera anonima di profetici avvenimenti, diretta a tutti miei fratelli in Cristo. (Lettre anonyme sur des événements prophétiques, adressée à tous mes frères dans le Christ.) Arcidosso, 1873. *Eod. Decr.*

Lettere profetiche di San Francesco di Paola, relative al gran Monarca ed all' Ordine dei Santi Crociferi di Gesù Cristo, lettere ai Romani e popoli d'Italia, avvisi alle nazioni e monarchi di Europa. (Lettres prophétiques de S. François de Paule, relatives au grand Monarque et à l'ordre des saints crucigères de J.-C., lettres aux Romains et aux peuples d'Italie, avis aux nations et aux monarques de l'Europe.) Napoli, 1873. *Eod. Decr.*

Sogni e visioni. (Songes et visions.) Prato. *Eod Decr.*

Cristo duce e giudice. Completa redenzione degli uomini. La mia lotta con Dio, ossia libro de' sette sigilli, descrizione e natura delle sette città eternali. (Le Christ guide et juge. Rédemption complète des hommes. Ma lutte avec Dieu, ou livre des sept sceaux, description et nature des sept cités éternelles.) Bourg, tip. Villefranche. *Eod Decr.*

Le livre des fleurs célestes. Lyon, Pitrat. *Eod. Decr.*

Manifeste aux peuples et aux princes chrétiens, suivi d'opuscules inédits du même auteur et de quelques documents justificatifs relatifs à son procès. Lyon, Pitrat. *Eod. Decr.*

(Décr. du 31 juillet 1878.)

Arras, imp. du *Pas-de-Calais.* — P.-M Laroche, dir.

L'ENSEIGNEMENT DE LA SCIENCE.

C'est à un point de vue subjectif que l'on doit tout d'abord envisager la science. La science nous intéresse, parce qu'il est donné à chacun de nous d'en acquérir la possession dans telle ou telle mesure. Placés dans la vie par la Providence pour exercer notre libre activité, nous ne pourrions nous diriger dans notre voie, si la lumière de la vérité n'éclairait notre intelligence et ne permettait à notre volonté de prendre ses déterminations. Voilà pourquoi ceux qui n'ont pas encore la science nécessaire, se livrent à l'étude et s'efforcent d'acquérir cette science, tandis que les *savants* s'emploient à communiquer par l'*enseignement* un si grand bienfait.

Puisque c'est avant d'agir qu'il faut apprendre, l'âge où l'on doit principalement se livrer à l'étude de la science, et recevoir l'enseignement, est celui de la jeunesse. Lorsqu'un homme fait ses premiers pas dans l'existence, il ressemble à la plante des jours de printemps, qui doit montrer dans ses fleurs tous les tons de

la lumière, mais à laquelle on ne demande pas encore de fruits. La jeunesse est le temps de la vie où l'on reçoit. Et elle est merveilleusement apte à l'acquisition des *disciplines*. Les Grecs tiraient du nom de l'enfant celui de l'instruction : παῖς, παιδεία. En cet âge heureux, l'esprit est souple et la mémoire facile ; l'âme est pareille à une terre fertile qui ne demande que de la culture, pour donner les promesses les plus magnifiques :

« *Fundit humo facilem victum justissima tellus* (1). »

Mais à quels soins délicats et assidus se doit astreindre celui auquel a été confiée la noble charge d'enseigner ! Placé au-dessus du disciple pour faire pénétrer dans cette intelligence la lumière céleste de la vérité, il est l'image visible de ces esprits dont, suivant la théologie de saint Denis, la vie se passe à *illuminer* les esprits inférieurs ou les hommes confiés à leur garde (2) ; à ces esprits que saint Anselme dépeint comme parcourant d'un vol rapide les espaces qui séparent le ciel de la terre, et déposant ici-bas, ainsi que des abeilles actives, le miel de la vérité butiné par eux sur les fleurs d'en haut (3). Mais combien importante est la fonction du *maître!* Si, par un enseignement aussi sûr que solide, il n'apprend pas au disciple quel est le droit chemin, à quels égarements n'expose-t-il pas une vie dont il a la responsabilité ! L'on se souvient du cri du Dante au souvenir de cette obscure forêt dans laquelle errait le poëte,

(1) Géorgiques, II, 460.

(2) Primitivæ lucis summæque deitatis radium excipiant : cujus indito splendore sacro plena, denuò eumdem ex divinis legibus, in ea quæ sequuntur sine invidiâ transfundunt. *De Cœlesti hierarch.*, cap. III.

(3) Millia millium ad contemplanda Patris mysteria, alacri discursu meant inter cœlum et terram, quasi apes negotiosæ inter alvearia et flores. *Meditat.* 13.

pour avoir perdu le droit sentier de la vie, et de laquelle Virgile le fit sortir en l'instruisant :

« *Ahi quanto a dir qual'era è cosa dura*
« *Questa selva selvaggia ed aspra e forte,*
« *Che nel pensier rinnuova la paura* (1) ! »

Si au contraire le maître est à la hauteur de sa mission et sait en respecter les devoirs, il est vis-à-vis de cette âme qu'il a ouverte à la vie intellectuelle, comme investi de la gloire d'une paternité donnant les mêmes droits au respect et à l'affection que la paternité de la chair. Tel paraissait aux yeux de son illustre élève le précepteur du fils de Philippe, roi de Macédoine : « Plein dans le principe d'admiration pour Aristote, il ne l'aimait pas moins, disait-il lui-même, que son père, comme étant envers celui-là redevable de vivre et envers celui-ci redevable de bien vivre — Ἀριστοτέλην δὲ θαυμάζων ἐν ἀρχῇ, καὶ ἀγαπῶν οὐχ ἧττον, ὡς αὐτὸς ἔλεγε, τοῦ πατρός, ὡς δι' ἐκεῖνον μὲν ζῶν; διὰ τοῦτον δὲ καλῶς ζῶν... (2). »

Quand on veut élever dans une jeune intelligence l'édifice de la science, en posant les bases des connaissances, on n'a, pour ainsi dire, aucun terrain de circonscrit : le champ est le même pour toutes les intelligences, parce que les vérités fondamentales sont le partage de toutes, et que toute âme est appelée à posséder par ses premiers principes l'ensemble même de la science. De la sorte les esprits trouvent dans leurs connaissances tout d'abord des points de contact qui les relient les uns aux autres, et ils voient les lumières diverses départies à chacun d'eux, sortir d'un même foyer. Mais à mesure que s'élèvent les assises de l'enseigne-

(1) Ah ! combien il est pénible de dire ce qu'était cette forêt sauvage, âpre et épaisse ! Le souvenir seul renouvelle ma peur. *Enfer*, ch. I.
(2) Plutarque, *Vie d'Alexandre*, ch. VIII.

ment dans une intelligence, et que le jeune homme s'avance vers l'âge mûr, à mesure aussi cet enseignement se particularise. Cessant d'embrasser l'ensemble des doctrines qui peuvent faire l'objet des connaissances humaines, et se renfermant dans des limites de plus en plus restreintes, il se porte sur des points spéciaux en rapport avec les goûts, les aptitudes et la vocation de celui auquel il est donné. L'admirable économie avec laquelle Dieu ordonne les mondes et les sociétés, veut que chaque être, chaque membre d'une société, ait une sphère d'action à part dans le grand tout. Diverses sont les vocations, diverses sont aussi les aptitudes et les goûts naturels, diverses doivent être les études. L'instruction donnée à un prince ne sera pas la même que celle donnée à un homme destiné au sacerdoce ; et celui que des goûts plus paisibles portent à cueillir les palmes littéraires, ne cultivera pas les sciences auxquelles s'applique le jeune homme qui se sent porté vers la noble carrière des armes. Si le philosophe de Stagire dont le génie encyclopédique abordait toutes les sciences pour en établir les principes autant que faire se pouvait dans l'Antiquité, si, dis-je, Aristote mêla aux hautes leçons de philosophie qu'il donna à un prince destiné à gouverner tant de peuples, des notions de thérapeutique et d'hygiène, il sut se borner à *quelques* notions : θεραπείας τινὰς καὶ διαίτας (1), et n'entreprit pas de faire d'Alexandre un médecin accompli.

On ne saurait donc regarder autrement que comme l'utopie d'un esprit trop généreux, ce système d'études que le P. Gratry expose dans son livre des *Sources* au jeune homme épris, au sortir du collége, d'une noble ardeur pour l'acquisition de la science :

(1) Plutarque, *Vie d'Alexandre*, ch. VIII.

« Ne craignez, dit l'illustre écrivain, ni la masse ni le nombre, ni la diversité des sciences. Tout cela sera simplifié, réduit, et fécondé par la comparaison.

« Mais il vous faut, en tout cas, de toute nécessité, une connaissance suffisante de la géométrie et des mathématiques en général, de l'astronomie, de la physique et de la chimie ; de la physiologie comparée, de la géologie, et de l'histoire, sans parler de la théologie, dont il sera question plus tard.

«... Commencez par consacrer, par exemple, deux ans aux mathématiques, à la physique et à la chimie, et à la théologie.

« Prenez une heure et demie de leçon par jour, dans l'après-midi, deux leçons de mathématiques par semaine ; deux leçons de physique et de chimie, deux leçons de théologie. Travaillez chaque leçon deux heures, immédiatement après les leçons. Ceci est l'emploi de l'après-midi.

« Donnez ensuite deux ans aux trois cours suivants : astronomie et mécanique ; physiologie comparée ; théologie.

« Puis deux autres années aux cours suivants : géologie, géographie, histoire, philologie, théologie (1). »

Je ne sais s'il est un livre auquel on aime davantage à revenir qu'à celui des *Sources*, ce beau livre dont un exemplaire se voyait toujours sur la table de travail de Berryer ; mais il faut tenir pour mauvais les conseils cités ci-dessus. Un tel système d'éducation est impraticable, et de fait n'a été pratiqué par personne. A quoi mènerait ce mode d'enseignement supérieur? Le jeune homme qui se serait astreint à un tel plan d'études, se verrait arrivé à l'âge d'entrer dans une carrière, sans pouvoir remplir les fonctions d'aucune : il ne pourrait pas plus

(1) P. Gratry. *Logique : Les sources*, XI.

demander l'honneur du sacerdoce, qu'entrer dans la magistrature ou dans l'armée. Il se serait chargé d'un bagage inutile de connaissances, s'il se destinait à la vie des campagnes, et il ne saurait même pas rendre à la société les services qu'elle attend d'un homme de lettres ordinaire. Il serait devenu presque inutile, pour s'être livré à la science à un point de vue trop spéculatif, pour avoir voulu posséder tout seul une somme de connaissances qui doivent être distribuées aux divers membres du corps social, et pour avoir oublié ce grand principe que la science doit être étudiée pour son utilité pratique, et que l'intelligence est donnée à l'homme pour que sa volonté puisse agir.

Plus sage est la société elle-même. Elle sait départir l'enseignement suivant les services qu'elle attend de chacun de ses membres. Tous ne peuvent recevoir un enseignement élevé au même degré. Nous distinguons aujourd'hui en France trois degrés dans l'enseignement, donnés ou refusés suivant que l'on est destiné ou non à une carrière libérale. Or, dans l'enseignement supérieur au moins, sont établies des divisions bien tranchées. Les *Facultés* varient suivant la diversité des carrières auxquelles se préparent les *étudiants*. L'expérience des siècles a établi cette sage discipline : elle ne pourrait être laissée sans que tout l'ordre de la société ne se trouvât bouleversé irrémédiablement.

Le premier point de vue général sous lequel on doit envisager la science, est donc celui de l'enseignement pratique considéré dans les diverses Facultés. Nous allons dans cette étude passer successivement en revue ces Facultés.

I.

LA THÉOLOGIE.

« Le plus magnifique spectacle qui puisse s'offrir ici-bas aux regards de l'homme, » c'est, dit Mgr Freppel, « celui des sciences humaines venant se ranger autour de la religion, pour lui rendre en éclat ce qu'elle leur prête de force et d'inspiration (1). »

L'enseignement que donnent la plupart des Facultés, apprend aux membres de la société ce qu'il doivent faire pour coopérer au bien commun, et achever l'œuvre de Dieu, pour la part qu'il nous a laissée à accomplir dans le plan de la création. Mais il existe une Faculté d'un ordre supérieur. « Sur ce plan de la création que nous atteignons avec nos seules forces, il y a un autre ordre, l'ordre surnaturel avec sa merveilleuse économie de la grâce, de l'incarnation, de la vie divine, de la vision béatifique. C'est le sanctuaire auquel doivent aboutir toutes les sciences profanes. Voilà pourquoi la théologie ou la science sacrée les prend au terme de leurs efforts, là où expire la puissance naturelle de l'humaine raison, et, les entraînant à sa suite, elle les rattache entre elles pour les relier à Dieu comme une chaîne d'or suspendue à l'infini (2). »

La théologie est donc la première de toutes les Facultés.

L'homme a beaucoup reçu de son Créateur. Mais que sont tous les dons de la nature en comparaison des bienfaits surnaturels dont il est comblé ! Baigné dès sa

(1) Discours prononcé à l'inauguration de l'Université catholique d'Angers, le 15 novembre 1875, I.
(2) Ibid., I.

naissance dans les eaux salutaires du baptême, il est tout pénétré d'une grâce qui fait fleurir en son âme les vertus mêmes de Dieu. Aussi, quand la raison s'éveille, si surtout le sang reçu des parents est celui d'une race en qui la pratique de la vie chrétienne a comme détruit dans ce sang les germes anciens du péché, avec quelle admirable facilité, l'esprit et le cœur de l'enfant s'ouvrent aux choses de la foi ! Des dispositions toutes divines font pénétrer au plus profond de l'âme du jeune chrétien les grandes vérités de la religion ; et les philosophes de la terre ne pourraient expliquer comment une si grande sagesse se trouve en un âge si peu avancé. Nulle science ne doit être enseignée à l'homme avant celle de ses glorieuses destinées.

« C'est un grand malheur, vient d'écrire Sa Sainteté au Cardinal Vicaire, que la plupart de ceux qui condamnent le catéchisme à sortir des écoles, aient oublié ou ne veuillent plus considérer ce qu'ils ont appris eux-mêmes du catéchisme, lorsqu'ils étaient enfants. Autrement il leur serait bien facile de comprendre la valeur d'un enseignement qui apprend à l'enfant qu'il est sorti des mains de Dieu et est le fruit de l'amour que Dieu a mis en lui ; que tout ce qu'il voit est soumis à lui, Roi et Seigneur de toute la création ; qu'il est si grand et a une telle valeur que le Fils éternel de Dieu ne dédaigna point de se revêtir de sa chair pour le racheter ; que son front est baigné dans le baptême du sang de l'Homme-Dieu ; que sa vie spirituelle se nourrit des chairs de l'agneau divin ; que le Saint-Esprit demeurant en lui comme en un temple vivant lui communique une vie et une vertu toute divine ; ils comprendraient que cet enseignement équivaut à donner à la jeunesse une impulsion très-efficace pour garder soigneusement la qualité glorieuse de fils de Dieu et l'honorer par une conduite vertueuse.

Ils comprendraient aussi qu'il est permis d'attendre de grandes choses de la part de l'enfant qui apprend à l'école du catéchisme qu'il est appelé à un but très-haut tel que la vision et l'amour de Dieu ; qui s'instruit à veiller sans relâche sur lui-même et se trouve soutenu par des secours de toute nature, dans la guerre que lui font des ennemis implacables ; que l'on exerce à être soumis et docile et qui apprend à vénérer dans ses parents l'image du Père qui est dans les cieux, et dans le prince l'autorité qui vient de Dieu et puise en Dieu la majesté et sa raison d'être ; qui est conduit à respecter dans ses frères la divine ressemblance qui resplendit sur son front même et à reconnaître sous les guenilles du pauvre le Rédempteur lui-même ; qui est soustrait de bonne heure aux angoisses du doute et de l'incertitude, par un bienfait de la doctrine catholique, doctrine qui porte l'empreinte de son infaillibilité et authenticité dans son origine divine, dans le fait prodigieux de son établissement sur la terre et dans les fruits très-doux et très-salutaires qu'elle produit (1). »

Le grand Bossuet sut faire de cet enseignement du catéchisme la base de l'instruction si haute qu'il entendait donner au Dauphin. Il en rendait ainsi lui-même compte à Innocent XI : « Quotidiana studia, matutinis æque ac pomeridianis horis, ab rerum divinarum doctrinâ semper incœpta : quæ ad eam pertinerent, Princeps detecto capite summâ cum reverentiâ audiebat (2). »

Mais si tous doivent être instruits des vérités de la religion, et d'autant plus pleinement que plus complète peut être l'instruction reçue, il est réservé aux ministres du sanctuaire de faire de ces vérités leur étude propre,

(1) Lettre de Léon XIII au cardinal La Valette, vicaire général de Rome. 26 juin 1878.

(2) Lettre de Bossuet à Innocent XI, 8 mars 1679.

et d'être versés dans la science sacrée. Tandis que les autres sont courbés sur la terre et veillent aux intérêts d'ici-bas, eux ont la mission fortunée de veiller aux intérêts d'en haut, et de les rappeler à leurs frères. A eux d'attacher leur regard au ciel et de voir leur tête blanchir par la méditation des vérités éternelles. Plus ils s'attachent à l'étude de ces grands mystères, plus ils y découvrent de beautés. Nulles limites ne se présentent à ceux qui contemplent les merveilles de l'infini ; et si la vie présente peut offrir quelque image du siècle futur, c'est un prélude admirable à la vision béatifique que cette connaissance des choses de Dieu donnée en partage à la tribu sacerdotale. Au théologien se peuvent appliquer ces paroles du poëte :

« *Il monte, et l'horizon grandit à chaque instant ;*
« *Il monte, et devant lui l'immensité s'etend*
« *Comme sous le regard d'une nouvelle aurore ;*
« *Un monde à chaque pas pour ses yeux semble éclore,*
« *Jusqu'au sommet suprême où son œil enchanté*
« *S'empare de l'espace et plane en liberté.*
« *Ainsi, lorsque notre âme, à sa source envolée,*
« *Quitte enfin pour toujours la terrestre vallée,*
« *Chaque coup de son aile, en s'élevant aux cieux,*
« *Elargit l'horizon qui s'étend sous ses yeux ;*
« *Des mondes sous son vol le mystère s'abaisse ;*
« *En découvrant toujours, elle monte sans cesse*
« *Jusqu'au saintes hauteurs d'où l'œil du séraphin*
« *Sur l'espace infini plonge un regard sans fin* (1). »

« Tout ce que le père des hommes, sorti des mains de Dieu, et ses premiers enfants, ont livré à la mémoire du genre humain et à la tradition universelle ; tout ce que les prophètes et les vrais fils de Dieu, dans tous les temps, ont pu voir, et recevoir de Dieu ; tout ce que les apôtres du Christ, les martyrs et les Pères ont conquis ; tout ce que les méditations des solitaires, qui n'aimèrent que la vérité, ont mystérieusement excité dans l'esprit humain ; tout ce que les grands ordres religieux, tra-

(1) Lamartine, *Nouvelles méditations : La solitude.*

vaillant en commun, comparant, débattant sans cesse leurs travaux, ont développé et précisé ; tout ce que les conciles généraux, les premières assemblées universelles qu'aient vu le monde, ont défini ; tout ce que les erreurs mises à jour, reconnues et jugées à leurs fruits, dans l'importante histoire des sectes, nous ont ôté d'incertitudes ; tout ce que les saints et les saintes, ces sources vives de pure lumière, ont inspiré, sans écrire ni parler : tout cela mis en un, voilà la théologie catholique (1). »

C'est le dogme qui constitue la première partie de la science ecclésiastique, et c'est lui principalement qui s'élève à des hauteurs si sublimes. Pour se tenir dans de telles régions, la théologie dogmatique n'est pas moins remarquable entre toutes les sciences par sa solidité et sa précision. Pareille à ces plantes gigantesques et extraordinaires qui vivent au sein des mers, soutenues au milieu des flots par leur partie supérieure en qui se trouve leur principale force, cette théologie a pour soutien les vérités d'en haut que la révélation a apportées à la terre ; puis s'étendant dans toutes les sphères du savoir humain, elle recueille, au milieu de tant de connaissances, tout ce que la lumière de la raison, le témoignage des siècles, la voix des peuples et celle de la nature peuvent lui présenter pour développer d'une manière plus sensible ce qui surpasse de si haut une intelligence créée, pour donner à des mystères impénétrables un corps qui les fasse plus facilement accepter et aimer, et pour revêtir d'ornements agréables à des yeux mortels, le Verbe de Dieu invisible ; travail indéfinissable, auquel coopère le ciel avec la terre, et qui fait reconnaître la Sagesse éternelle se jouant par le monde et trouvant ses délices au milieu des fils des hommes, en même temps

(1) P. Gratry. *Logique : Les Sources*, XVII.

qu'il produit le chef-d'œuvre de l'esprit humain, le corps d'une science dont les violentes tempêtes s'élevant dans le monde, ne peuvent ni arrêter la vitalité ni désagréger les parties. Cette grande théologie catholique se développe en effet majestueusement avec le cours des siècles : elle a pris la langue des anciens dominateurs du monde, elle l'a pliée à tous les exercices de la dialectique la plus ardue ; elle lui a donné d'autre part une précision de sens qui écarte toute obscurité, et elle s'y tient comme dans un noble patrimoine, sans recourir aux langages nouveaux laissés à des sciences moins élevées.

La morale partage avec le dogme la gloire de constituer la science proprement dite de la théologie. Si elle ne s'attache pas comme le dogme à l'étude de mystères aussi sublimes en eux-mêmes, elle ne découle pas de moins haut. Elle indique à l'homme la voie qui le conduit à ses destinées éternelles ; elle est vraiment la science pratique des prêtres, puisque le Sauveur les a répandus par le monde pour conduire ses brebis et les préserver du mal, pour guérir tant d'âmes malades, et les rendre à la véritable vie.

Et telle est la merveilleuse souplesse de cette science par laquelle l'âme est dirigée dans les voies du salut, que se présentant ordinairement sous une forme toute didactique et dans ces traités si réguliers des grands moralistes, elle sait d'autres fois se dépouiller des formes scholastiques, et, suivant ces âmes que l'Esprit-Saint élève à des degrés supérieurs dans l'ordre de la grâce, ne se contente pas de donner les règles de la vie chrétienne ordinaire, mais devient un flambeau qui éclaire toutes les voies de l'ascétisme et de la mysticité.

Il reste au théologien des sujets d'études nombreux en-dehors de cette science à apparence si sérieuse et aux formes si scholastiques de la théologie dogmatique et mo-

rale. Pour acquérir une pleine intelligence des grandes questions agitées sur la foi et les mœurs, il faut savoir comment elles ont préoccupé les siècles passés ; pour comprendre mieux les vues miséricordieuses du Seigneur sur le monde, il faut suivre son action dans le cours des événements religieux ; pour se rendre un compte plus exact des grandes vertus chrétiennes, il faut en considérer des modèles dans les saints de l'Eglise, c'est-à-dire que la connaissance de l'histoire ecclésiastique et de l'hagiographie est indispensable au théologien. Non moins indispensable est pour lui l'étude de la patrologie : c'est par la bouche des Pères que nous ont été transmises les vérités de la religion ; leurs écrits immortels ont confondu les hérétiques et ont fait goûter au monde des choses qui semblent porter un défi à la sagesse de la terre.

Au-dessus de ces écrits des Pères se trouvent les saintes Lettres, comme l'histoire ecclésiastique prend racine dans l'histoire sainte qui l'a précédée. Nul ne pourrait s'estimer à juste titre docte dans la science de Dieu, s'il ignorait les Écritures et s'il ne faisait de la parole de l'Esprit-Saint le premier sujet de ses méditations. Cette connaissance des saints Livres doit même être dans une certaine mesure partagée par tous les hommes avides de posséder la vraie science : elle doit être donnée à l'enfance elle-même. Le métropolitain, la veille du sacre d'un évêque, ne croit pas lui donner de meilleur témoignage que celui-ci : « Scimus quod ab infantià sacris es litteris eruditus (1). » Il ne fait là que répéter l'éloge donné par saint Paul lui-même à son disciple Timothée (2). Et pour montrer que, même en dehors du sanctuaire, l'enfance a besoin de ne pas

(1) Pontif. Rom. P. III. *De scrutinio serotino.* — *Edictum : Dilecto nobis.*
(2) II Ep. ad Timoth III, 15.

ignorer la parole de Dieu ni les faits de l'histoire sainte, Bossuet en instruisait avec soin le fils du grand Roi :

« Sacram historiam quæ utroque Testamento continetur, jam inde ab initio, et memoriter tenebat et sæpe memorabat...

« Paulò jam adultior legit Evangelium, Actusque Apostolorum, atque Ecclesiæ nascentis exordia. His Jesum Christum amare docebatur : puerum amplexari : cum ipso adolescere, parentibus obedientem, Deo hominibusque gratum, novaque in dies sapientiæ argumenta proferentem. Lectis, relectisque Evangeliis, veteris Testamenti, ac Regum præsertim historiam aggressi sumus...

Ex Apostolicis Epistolis, certa capita selegimus quæ mores christianos informarent. Quin ex Prophetis quoque quædam delibavimus (1)... »

Beau spectacle d'un si grand évêque formant un enfant si illustre d'après les leçons mêmes de l'Esprit-Saint, et pour ainsi dire dans l'intimité de Jésus-Christ ! Le jeune prince fut également familiarisé avec les grands faits des siècles postérieurs à la venue du Messie : « His sæpe inspeximus vitas Patrum, splendidiora Martyrum acta, religiosam Historiam, quæ et erudirent pariter et oblectarent (2). »

Et s'il faut énumérer en détail les diverses disciplines qui rentrent dans le cadre des études sacrées, je dirai qu'une des plus importantes est l'éloquence de la chaire ; que la connaissance des choses de l'Eglise demande que l'on soit instruit de ce qu'ont de propre sa langue et sa poésie, bien différentes de la langue et de la poésie païennes ; je dirai que l'on ne peut acquérir une pleine intelligence de la lettre des Écritures, si l'on n'est familiarisé avec la civilisation orientale et le génie d'un

(1) Lettre de Bossuet à Innoc. XI, 8 mars 1679.
(2) Ibid.

idiome tout à fait étranger à la famille de nos langues; je rappellerai que la vie sacerdotale devant se passer aux pieds des autels, il n'est point pour les ministres du sanctuaire d'occupation plus douce que de s'instruire sur tant de matières concernant le culte du Seigneur, depuis ces rites sacrés que seuls ils ont le pouvoir d'accomplir, jusqu'à ces arts inspirés par l'Esprit de Dieu et enveloppant tout le peuple fidèle d'images merveilleuses des choses spirituelles, dans ces édifices mystérieux qui portent l'âme vers les cieux, et que les hymnes sacrés remplissent d'une harmonie céleste.

Hélas ! pourquoi sont-ils si loin les temps où les laïcs eux-mêmes avaient quelques notions de ces arts et savaient les pratiquer dans la mesure possible à tous ! Le chant des hommes et des femmes, des vierges et des enfants, cette prière de tout le peuple qui remplissait les basiliques d'autrefois, était comparé par Ambroise au bruit retentissant des flots de la mer (1), et Augustin, entendant cette harmonie dans la cathédrale du même Saint, ne pouvait, aux jours de sa conversion, retenir les larmes qu'elle arrachait à ses yeux (2).

II.

LE DROIT CANON.

Après l'enseignement qui fait connaître les relations existant entre le ciel et la terre, et apprend quels sont

(1) Quid aliud ille concentus undarum, nisi concentus est plebis ? Unde bene mari plerumque comparatur Ecclesia, quæ primo ingredientis populi agmine totis vestibulis undas vomit ; deinde in oratione totius plebis tanquam undis refluentibus stridet, cum responsoriis psalmorum, cantu virorum, mulierum, virginum, parvulorum, consonus undarum fragor resultat. — S. Ambroise, *Hexameron*, III.

(2) Cum reminiscor lacrymas meas, quas fudi ad cantus Ecclesiæ tuæ in primordiis recuperatæ fidei meæ... S. August. *Conf.*, l. x, ch. XXXIII.

les devoirs de l'homme envers Dieu ou envers ses semblables par rapport à Dieu, vient celui qui fait connaître les droits et les devoirs que nous avons les uns vis-à-vis des autres. Après la Faculté de théologie, la Faculté de droit. « Aussi bien, a dit Mgr Freppel en exprimant le sentiment général, n'y a-t-il rien de plus élevé dans l'ordre des sciences humaines que l'enseignement du droit (1). »

Le droit est donc la sauvegarde de la société. Il est double parce que la société est fondée sur deux pouvoirs. L'exercice du pouvoir spirituel, et tous les devoirs que l'existence de ce pouvoir impose aux membres de l'Église, font l'objet du droit canonique, *jus Pontificium ;* ce qui concerne le pouvoir civil et les devoirs des citoyens envers l'État, est enseigné par le droit civil, *jus Cæsareum*, ainsi appelé en latin du nom de l'autorité suprême dans l'ordre temporel, c'est-à-dire de l'Empereur romain.

C'est la main même de Dieu qui a écrit les premières lois sur lesquelles les hommes ont ensuite élevé tout l'édifice du droit ecclésiastique aussi bien que de l'autre droit. Pour ce dernier, ils en ont trouvé les grandes règles tracées dans le cœur avant de l'être en résumé sur la seconde table du Sinaï. Mais ce n'est pas encore le lieu de parler du droit naturel. Le Seigneur ayant superposé à l'ordre de la nature une œuvre plus merveilleuse et toute positive, a donné lui-même à l'homme des lois *positives* pour servir de base à la société religieuse. Ce sont donc les ordres de Jésus-Christ, les prescriptions transmises par ses Apôtres qui constituant un droit divin positif sur lequel nulle autorité n'a puissance ici-bas, servent à supporter tout l'édifice du droit ecclésiastique.

(1) Discours prononcé à l'inauguration de l'Université catholique d'Angers, II.

Mais sur ce droit divin les Pasteurs du peuple chrétien ont placé des assises nombreuses. Développant l'institution du Seigneur dans une société auquel Dieu n'avait accordé la souveraine puissance que pour préparer les voies à la sainte Église, les évêques de cette Église recueillaient ce que le génie du peuple romain avait pu rencontrer d'utile dans la législation, et ils en augmentaient le corps du droit chrétien. L'expérience des temps, pendant qu'il fallait traverser tant de difficultés, la prudence des Papes jointe à leur suprême autorité, la sagesse de tant de saints pontifes mise en commun dans les grandes assemblées conciliaires, et pardessus tout l'assistance de l'Esprit qui pousse toujours vers le salut les peuples contenus dans le vaisseau de Pierre, ont fait de la législation ecclésiastique une œuvre aussi vénérable par son origine que puissante pour procurer le bien de la société.

Comme l'Église elle-même, cette législation est catholique, soumettant l'univers chrétien entier à l'autorité suprême du Pontife romain. Mais parce que d'autre part la royale épouse est parée d'ornements divers, *circumdata varietate* (1) ; dans une seule Église catholique, se rencontrent des églises particulières nombreuses, et le droit général se complique, suivant les lieux, de lois particulières nouvelles, ou d'exceptions concédées par Rome.

C'est ainsi que, dans les pays orientaux, le canoniste a à étudier des lois que les Occidentaux ignorent. Et même dans les diocèses le plus directement soumis à la domination romaine, existent des statuts faits uniquement pour l'église particulière. Si les contrées où la hiérarchie catholique est régulièrement établie, n'ont qu'à se préoccuper de l'ordre commun, celles des missions sont dans

(1) Ps. XLIV, 11.

des conditions toutes spéciales au point de vue de la législation ecclésiastique.

Avec la théologie, cette science du droit canon est la science propre des ministres de l'Église. Si elle n'était en honneur, le nerf de la discipline serait sans force au sein de la société religieuse ; le gouvernement de l'Église de Jésus-Christ deviendrait impossible. Plus haute est la dignité ecclésiastique dans laquelle on peut être constitué, plus complète doit être la science que l'on possède du droit canon ; et c'est avec l'aide de cette science que les officialités des divers diocèses aussi bien que les grands tribunaux de Rome, savent agir avec cette sagesse qui caractérise leurs arrêts.

III.

LE DROIT CIVIL.

« Ce n'est pas seulement par les armes que doit briller la Majesté impériale : il faut encore que les lois lui prêtent leur ornement. — Imperatoriam Majestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse ornatam. » Tel est le début des *Institutions* de Justinien. Comme le pouvoir ecclésiastique, le pouvoir civil s'affirme en effet par des lois : un droit civil existe parallèlement au droit canonique.

Ce second droit a encore pour fondement le droit naturel, sorte de droit divin, non plus positif comme celui sur lequel est établie la législation de l'Eglise, mais droit inhérent à la nature elle-même, droit que proclame tout d'abord la voix de la conscience. La main du Dieu Créateur se découvre à la base de toutes les œuvres. Par elle la société a été constituée dans ce qu'elle a d'essentiel. Caché à nos yeux au sein de cette lumière

inaccessible qui voile sa majesté adorable (1), l'Auteur de tout ce qui existe, transmet à ses innombrables créatures ses ordres souverains, par l'intermédiaire de ministres auxquels il prête quelque peu de son pouvoir et de sa gloire (2). Par là se maintient entre ses mains une centralisation du commandement dont il ne pourrait se départir, et en même temps les divers êtres semblent subir d'une manière moins directe l'action du Tout-Puissant, pour conserver la leur dans sa pleine liberté, suivant leur propre nature et la sphère dans laquelle se développe leur vie. Ainsi les sociétés humaines sont-elles tout d'abord l'œuvre de Dieu : c'est lui qui a mis en elles le pouvoir du prince, comme fait le sort des sujets, qui a réuni les membres de ces sociétés par des liens si nombreux, ayant dans la famille leur première origine. Les peuples n'ont eu qu'à surajouter à cette constitution de droit naturel des formes de gouvernement et des lois de moindre importance, appropriées aux besoins des temps et au génie des races, mais ne pouvant porter aucune atteinte à ce « droit essentiel et primordial, résultant de la nature même des choses, qui domine et gouverne toute législation positive (3). »

Cette législation positive offre au légiste un objet d'étude sinon plus important, du moins plus difficile, et de beaucoup plus vaste.

En vain les nations modernes, toutes préoccupées de nouveautés et entrées dans une voie d'indépendance à

1) ad Tim. VI, 61.

2) Dans l'ordre moral, entre lui (Dieu), pouvoir suprême, et les directions très-spéciales qu'il entend imprimer aux êtres les plus humbles pour qu'ils suivent leur voie régulière et parviennent à leur fin, il établit divers ordres de puissances qui, investies par lui d'une portion de ses droits, empruntent de sa vigueur, s'associent à son action et contribuent pour leur part au succès de son entreprise. Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes : De l'obéissance*, I.

(3) Discours prononcé à l'inauguration de l'Université d'Angers, II.

peu près complète les unes à l'égard des autres, ont-elles oublié leur ancienne communauté d'intérêts et de droits, ont-elles laissé se perdre dans un vain titre nominal cette grande puissance de l'empereur romain qui, après s'être christianisée, gouverna de concert avec le pouvoir papal toute la république chrétienne, jusqu'aux derniers jours du moyen âge. En vain croit-on que le vieil empire romain n'existe plus depuis longtemps si ce n'est dans les annales de l'histoire ; son droit demeure toujours comme le monument impérissable sur lequel doit s'appuyer toute législation nouvelle. Si transformés que nous soyons, nous sommes les héritiers de la civilisation romaine : c'est du droit romain qu'est dérivée notre législation moderne. C'est assez dire que l'étude de ce droit s'impose nécessairement à celui qui veut acquérir la connaissance des lois.

Voici en quels termes Bossuet parle du droit romain : « Rien ne maintenait tant la paix de l'empire que l'ordre de la justice. L'ancienne république l'avait établi : les empereurs et les sages l'ont expliqué sur les mêmes fondements ; tous les peuples, jusqu'aux plus barbares, le regardaient avec admiration ; et c'est par là principalement que les Romains étaient jugés dignes d'être les maîtres du monde. Au reste, si les lois romaines ont paru si saintes, que leur majesté subsiste encore malgré la ruine de l'empire, c'est que le bon sens, qui est le maître de la vie humaine, y règne partout, et qu'on ne voit nulle part une plus belle application des principes de l'équité naturelle (1). »

A Justinien revient la gloire d'avoir su coordonner tant de lois promulguées suivant les besoins des temps. Cet empereur la revendique ainsi pour lui-même : « Reperimus autem omnem legum tramitem, qui ab Urbe

(1) Discours sur l'Histoire universelle, III p., ch. VI.

Româ conditâ, et Romuleis descendit temporibus, ita esse confusum, ut [in] infinitum extendatur, et nullius humanæ naturæ capacitate concludatur : primum nobis fuit studium à Sacratissimis retrò Principibus initium sumere, et eorum Constitutiones emendare, et viæ dilucidæ tradere : quatenùs in unum Codicem congregatæ, et omni supervacuâ similitudine, et iniquissimâ discordiâ absolutæ, universis hominibus promptum suæ sinceritatis præbeant præsidium (1). »

Parce que les conditions de notre société sont bien différentes de celles de l'empire sous Justinien, notre droit moderne reste encore à étudier après que l on s'est pénétré des principes de l'ancienne législation romaine.

Les siècles du moyen âge se sont interposés entre l'antiquité et nos jours ; ils ont créé dans nos pays ces coutumes variant avec les territoires et résultant de l'alliance de l'élément barbare avec la civilisation romaine. A chaque nation d'avoir sa législation particulière et de mettre aux mains de ses hommes de lois le code qui lui paraît le plus approprié à ses propres besoins.

Mais le texte des codes, si précis qu'on ait pu le rédiger, demeure assez souvent insuffisant dans l'exercice de la justice. Il appartient à la jurisprudence d'intervenir pour faire interpréter suivant l'esprit du législateur une lettre qui parfois lui deviendrait opposée.

Car le droit n'existe pas pour tuer, mais pour vivifier : « Le droit, c'est la personne humaine protégée dans ses intérêts, dans sa dignité morale, dans les moyens qui lui sont nécessaires pour atteindre ses fins. Le droit, c'est la famille affermie sur ses bases par les garanties qui assurent à chacun de ses membres le rang et la fonction qui leur sont propres. Le droit, c'est la société

(1) Digestorum ipsius Justiniani Præfatio Ia : *De Concep'ione Digestorum ad Tribonianum*, § 1.

civile réglant sa constitution, ses pouvoirs, son activité, sa vie. Le droit, c'est la grande famille des nations observant dans leurs rapports les lois de la justice et de l'équité... Le droit, c'est le gage de la sécurité pour les biens et pour les personnes, pour l'individu et pour la société, c'est la sauvegarde et le maintien de l'ordre universel (1) ». La philosophie antique mettait déjà dans la bouche des lois, par une prosopopée célèbre, cet éloge qu'elles peuvent se donner à elles-mêmes devant tout membre de la société : « C'est Nous qui t'avons fait naître, t'avons élevé et instruit, qui t'avons donné ta part de tous les biens en votre disposition, à toi et à tous les autres citoyens. — Ἡμεῖς γάρ σε γεννήσαντες, ἐκθρέψαντες, παιδεύσαντες, μεταδόντες ἁπάντων ὧν οἷοί τε ἦμεν καλῶν, σοί τε καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι πολίταις (2). »

Si, dans l'ordre des sciences humaines, il n'est aucun enseignement plus noble que celui du droit, les premiers à le recevoir doivent êtes les princes. Ce sont eux qui donnent les lois aux peuples. Bossuet n'eut garde de laisser ignorer le droit à son royal élève : « Neque abs re duximus, dit-il lui-même en rendant compte de son préceptorat, ex Romanis legibus aliquid delibare : quid jus ipsum et quotuplex, quæ conditio personarum, quæ rerum divisiones, quæ ratio contractuum, quæ testamentorum hæreditatumque ; magistratuum quoque potestatem, judiciorumque auctoritatem : alia ejusmodi quibus vitæ civilis principia continentur (3). »

Bien que les princes soient avant tous autres justiciers de leurs sujets, ils ne peuvent plus exercer par eux-mêmes, sinon dans des cas d'importance majeure, cette fonction de la justice que les temps anciens regardaient

(1) Discours prononcé à l'inauguration de l'Université d'Angers, II.
(2) Platon, *Criton*, XIII.
(3) Lettre à Innoc. XI, 8 mars 1679.

comme la propre fonction des rois : d'autres disciplines réclament l'attention de leur esprit. C'est principalement dans la magistrature et le barreau que se renferme l'étude du droit. La dignité des personnes qui lui ont consacré leur vie, suffit à en montrer l'importance, puisqu'après les mains qui attirent sur elle les bénédiction du ciel, et l'épée par laquelle son territoire est défendu contre l'envahisseur, il n'est pas de plus bel ornement pour la patrie, que la toge dont les plis abritent les droits des citoyens dans les palais de la justice humaine.

(*A suivre.*) L'abbé Bourdais.

ERASME DE ROTTERDAM

SA SITUATION EN FACE DE L'ÉGLISE ET DE LA LIBRE-PENSÉE.

Quatrième article.

V.

Après ce que nous venons de dire de cet homme, remarquable surtout par une fécondité littéraire exceptionnelle, on ne sera pas médiocrement étonné de voir certains historiens le présenter comme le principal — parfois l'unique — auteur de la renaissance intellectuelle des XVe et XVIe siècles. C'est, en effet, exagérer beaucoup les services qu'il a rendus aux lettres : c'est surtout méconnaître le mouvement intellectuel et littéraire qui l'avait précédé et auquel il eut, j'en conviens, le mérite de s'associer vaillamment.

Je ne veux pas refaire ici une histoire de la Renaissance, ni rendre à chacun la part qui lui est due dans une œuvre qui s'engage, se produit et se soutient grâce au concours d'hommes si nombreux et si éclairés. Mais je ne puis permettre que l'on attribue à un seul homme, — pour cette unique raison qu'il a ressemblé de très-loin à ce qu'on est convenu d'appeler les libres-penseurs, — la gloire d'avoir imprimé à son siècle, et par lui à l'humanité, une impulsion qu'il eut simplement l'honneur de comprendre, à laquelle il s'associa, et dont il eut le talent de bénéficier. C'est méconnaître,

à la fois, l'esprit et le caractère d'Erasme que de lui assigner un rôle aussi enflé. Il y a chez lui, il est vrai, de la finesse et du savoir-faire : il possède, plus que plusieurs de ceux qui le précédèrent ou qui vécurent à côté de lui, l'art de la mise en œuvre : si les subtilités scholastiques lui font horreur, nul écrivain ne posséda jamais mieux cette science particulière de la subtilité qui entre dans les travaux des autres et en profite largement. On ne peut pas dire qu'Erasme fut un compilateur : il n'avait pas assez de patience pour se livrer à ce laborieux métier ; il avait trop de goût pour l'accepter et pour le pratiquer servilement. Erasme fut un habile glaneur dans le champ déjà si fertilisé de la science ecclésiastique et des sciences humaines. Le grand mouvement intellectuel remontait à plusieurs siècles, on pourrait presque dire à l'origine même du christianisme. C'est là que nous trouvons les géants de la pensée qui prennent à tâche de soulever le lourd fardeau d'ignorance appesanti sur l'humaine famille. Leur œuvre se fait lentement et sans bruit : on dirait ces travaux de profondeur, désespérants pour ceux qui ne comprennent pas leur aboutissement final et conduits avec la persévérance que donne le génie par le pressentiment du but. Au quinzième siècle, commencent les travaux de surface : ils ont de l'éclat, de la solidité. Leur éclat vient de ce qu'ils se montrent au dehors ; leur solidité de ce qu'ils reposent sur les assises précédemment posées. C'est le Dante faisant passer dans la *Divine Comédie* la *Somme de S. Thomas d'Aquin*. Celle-ci reste dans l'Église, livrée aux patientes méditations de ceux qui doivent, par vocation, se nourrir de la vérité substantielle et apprendre à la connaître au fond pour la répandre parmi les hommes ; la première se répand dans un cercle plus étendu : le vulgaire la lit, l'apprend par cœur et la répète ; nul ne

saurait, sans s'exposer à n'avoir aucun prestige, en ignorer les passages le plus vantés par l'admiration.

La science théologique était sortie comme toute faite du cerveau de saint Thomas et de Pierre Lombard. Jusqu'au dix-septième siècle, les hommes qui s'en sont occupés se sont fait les humbles commentateurs de la *Somme* ou des *Sentences*. Mais la théologie avait, avec la vie pratique et intellectuelle, des affinités trop profondes, pour qu'on ne fît pas des excursions dans son domaine et en dehors de ses formules abstraites et de ses conclusions positives. D'ailleurs le moment était venu de donner à la vérité théologique l'éclat particulier qu'elle devait recevoir de l'étude, dans leur langue originale, des textes sur lesquels elle s'appuyait. Dans les universités — on en comptait soixante-six à la fin du quinzième siècle — les langues grecque et latine et la langue hébraïque étaient l'objet d'une enseignement que nous pourrions leur envier. Ce fut en 1477 que Pierre Niges publia le premier ouvrage imprimé en caractères hébraïques, et en 1506 que Reuchlin fit paraître la première grammaire de cette même langue. Ælius-Antoine Nebrissensis professait à Salamanque et à Alcala la littérature classique, et travaillait, avec d'autres savants fort nombreux, à la publication de la Polyglotte du cardinal Ximenès. On avait traduit en latin la plupart des grands ouvrages composés en grec, et la science moderne n'a pas eu à reprendre grand chose dans ces traductions. Les savants parlaient le grec avec une très-grande facilité, en Italie, en Espagne et surtout en Allemagne. Bembo, Machiavel et Guichardin créaient la science historique, tandis que Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien et Pierre Pomponat imprimaient aux sciences philosophiques un incomparable élan. C'était, en effet, assurer à la philosophie les plus grands

avantages, que de montrer les rapports de cette science telle que la propose Platon, regardé à bon droit comme le père de la philosophie, avec les doctrines contenues dans les livres des Juifs. Marsile Ficin avait entrepris cette étude, dans la maturité de son âge, et il y joignait une démonstration de la vérité du christianisme comme révélation positive de Dieu. C'était aussi assurer à la philosophie une prépondérance du meilleur aloi que la faire dériver d'une révélation primordiale, en montrant la fidélité gardée par tous les peuples de la terre à certains vérités-principes spécialement consignés dans les livres de Moïse. Pic de la Mirandole consacra à ce travail les vastes et solides connaissances qu'il avait acquises dans les langues orientales.

Ces hommes étaient, sans contredit, les plus savants de ceux qui comptaient dans les rangs des humanistes. Plus qu'aucun autre, Erasme aurait pu les imiter et faire tourner l'étendue de ses études et de ses connaissances littéraires à la gloire de la religion : cet honneur lui fit presque complétement défaut. Bien qu'il formât avec Guillaume Budée et Louis Vivès ce que l'on nommait alors *le triumvirat littéraire*, il ne crut pas devoir partager les services que ceux-ci rendirent à la république chrétienne ; le premier, en montrant dans son ouvrage : *De transitu hellenismi ad Christianismum*, que le christianisme seul, parce qu'il est l'expression de la sagesse divine, peut satisfaire les besoins suprêmes du cœur et de l'esprit ; le second, qui nous a laissé une magnifique apologie du christianisme dans ses cinq livres : *De veritate fidei christianæ*. Il était cependant plus près que ces derniers de l'influence de Thomas à Kempis dont l'école produisait les partisans les plus ardents et les plus éclairés de la science. Si son antipathie pour la scholastique devait lui rendre cette école quelque peu suspecte, il

pouvait, au moins, rattacher ses études à celles de Reuchlin et de Ficin et s'attacher à montrer, après eux, les rapports des doctrines traditionnelles des Juifs avec la foi révélée. Mais les humanistes exclusifs affectaient trop de mépris envers les théologiens de l'ancienne école, pour qu'Erasme, l'un des plus attachés à la forme nouvelle de la science, voulût appliquer les résultats de ses études à un travail qui eût pu le faire confondre avec ceux-ci.

C'est, à n'en pas douter, à ce mépris affecté, que les humanistes doivent d'avoir été si grandement surfaits, sous le rapport de l'influence qu'ils exercèrent, par nombre de critiques contemporains. Il semble, à lire les ouvrages de ces derniers, que les progrès littéraires du quinzième et du seizième siècle, soient uniquement dus à l'immigration des Grecs en Italie. On n'a cependant pas à chercher beaucoup, dans leurs ouvrages, pour trouver des contradictions flagrantes entre les faits qu'ils exposent et la doctrine à laquelle ils veulent les rattacher. Tel critique allemand (1) nous présente les *Nibelungen* comme un poëme consistant en des chants populaires réunis par un homme de génie, et formant une magnifique épopée aussi remarquable par la structure des vers que par le fonds d'idées qu'il contient. Tel autre (2) ne craint pas de comparer ce poëme à l'*Iliade* et à la *Divine Comédie*, et d'affirmer qu'ils sont, à eux trois, l'expression la plus élevée du génie grec, du génie latin et du génie germanique. Il n'est pas jusqu'à un simple fragment (le *Titurel*) qu'il ne donne, pour le fonds et pour la forme, comme l'une des plus belles choses qui aient été écrites. Mais cela ne les empêche point de fixer irrévocablement

(1) Vachler, *Manuel de l'histoire de la litterature*, 2e éd., 2e part., p. 188 (édit. allem.)

(2) Rosenkranz, *Histoire de la poésie allemande au moyen-âge*, p. 126.

au quinzième siècle, la renaissance des lettres et des arts. D'autres sont encore plus fatalement aveuglés : Dante, Pétrarque, Boccace et tant d'autres, ne sont rien pour eux. C'est seulement de l'ère des humanistes que datent les œuvres fécondes. On dirait qu'ils les font tomber des nues, comme si personne, avant eux et à côté d'eux, n'eût songé aux études classiques.

La vérité historique consiste, au contraire, à représenter les humanistes comme des hommes doués d'un sens artistique précieux, qui surent donner une vive impulsion aux efforts antérieurs et entretenir le goût et le zèle ardent des études classiques éveillé chez un grand nombre bien avant eux. Comment expliquer autrement les succès de Pétrarque en Italie ? On ne lui eût jamais prêté l'appui empressé et généreux qu'il y trouva, soit à Naples, soit à Rome, si le goût littéraire n'eût déjà été formé sur divers points de la Péninsule. Or, Pétrarque nous apparaît, dans un ouvrage de la plus haute valeur (1), comme placé au centre d'une foule de généreux travailleurs qui s'occupent assidûment à traduire en latin les œuvres de S. Jean Chrysostôme, de S. Jean Climaque, de Macaire et les discours de Démosthènes. L'un des amis de Pétrarque, Guillelmo da Pastrengo, devient l'ingénieux interprète des littératures grecque et latine, et le père de Pétrarque lui-même, ainsi que celui du célèbre historien Jean Villani, sont si peu indifférents à la littérature classique, que cette étude absorbe tous leurs instants et qu'ils se reprochent d'y consumer, comme à contre-cœur, un temps très-précieux.

On ne nous parle pas non plus, dans les ouvrages que nous avons cités plus haut, et dans d'autres composés depuis, quelques-uns même en France, des traduc-

(1) Tiraboschi, *Storia della litteratura italiana*, tom. V., p. I, 2e éd., pp. 466 seqq.

tions d'Aristote, par Jacques, prêtre vénitien, par Grosseteste, évêque de Lincoln, par le flamand Guillaume de Morbeke, évêque de Corinthe, et par d'autres savants dont Frédéric II encouragea les efforts. C'est le tort particulier de G. J. Erhard (1) dans son histoire de la Renaissance scientifique, en Allemagne spécialement. Beaucoup d'auteurs l'ont suivi aveuglément, malgré les sérieuses critiques dont son livre fut l'objet, de la part du profond historien Mœhler, peu après sa publication.

Il y a beaucoup à prendre, dans ce dernier travail, pour se former une idée exacte de la part qui revient à Erasme dans le mouvement scientifique de son siècle. On connaît, d'après nos indications, suffisantes quoique sommaires, les travaux de l'humaniste de Rotterdam : on va voir qu'il n'eut pas le mérite de créer les divers genres d'études auxquelles il s'adonna ; elles avaient été cultivées avant lui avec autant d'ardeur qu'il en mit lui-même à les poursuivre.

Nous ne voulons pas méconnaître les services rendus par Erasme, ni contester le progrès qu'il fit faire à l'étude des sources de la vérité révélée. A ce moment, tandis qu'une hérésie se préparait à imprimer au texte sacré et à son interprétation traditionnelle les tortures les plus effroyables, il était de la plus haute importance de donner des éditions correctes des saints Livres et des ouvrages des Pères. Mais l'Église n'avait pas attendu ce moment pour pousser à ces études essentielles : par un pressentiment, digne de ceux que l'on rencontre souvent dans son histoire, elle avait ordonné, déjà sous Clément V, au Concile de Vienne, que dans le lieu de la

(1) *Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftliche-Bildung, vornehmich in Deutschland, bis zum Anfange der Reformation.* — 3 vol. Magdebourg, 1827-1832. Cf. Jarbücher für theol. und Christl. Philosophie, t. I, 1837. Article de Mœhler.

résidence du Pape, ainsi qu'à Paris, Oxford, Bologne, Salamanque, il serait établi deux professeurs des langues hébraïque, chaldaïque, arabe et grecque. Cette prescription fut renouvelée, un siècle après, par le Concile de Bâle dans les termes suivants : « Omnibus modis servari præcipimus constitutionem editam in Concilio Viennensi de duobus docere debentibus in studiis ibidem expressis linguas hebraicam, arabicam, græcam et chaldæam. Quod ut efficacius observetur, rectores ipsorum studiorum inter alia quæ in assumptione rectoratus jurant, hoc etiam addi volumus, operam se pro ipsius constitutionis observatione daturos. In conciliis etiam illarum provinciarum, in quibus hujusmodi studia constituta sunt, omnino disponatur, ut hi, qui prædictas linguas docturi sunt, stipendia debita percipere valeant. »

Ce décret fut observé ; et si nous parcourons les pays chrétiens, nous voyons qu'il a porté des fruits. Tiraboschi, après nous avoir fait connaître le moine Jacques-Philippe de Bergame, comme un savant orientaliste, ajoute : « Nous avons aussi mentionné ailleurs Pierre Rossi de Sienne, qui, vers le milieu de ce siècle (le XVe) s'étant appliqué aux études bibliques, se servit de la langue hébraïque qu'il avait étudiée avec soin, pour composer de vastes et savants commentaires de l'Écriture. Nous avons aussi remarqué que les auteurs du temps décernent les mêmes éloges à Vespasien de Florence et à Pierre Bruto de Venise, lequel composa un ouvrage contre les Juifs. Il paraît même que ce genre d'études fut, à Venise, plus florissant encore qu'ailleurs, car le prieur des Augustins démontre, à l'aide de témoignages empruntés aux auteurs contemporains, que Marc Lippomano, Daniel Rinieri, Paul Albertino, de l'ordre des Servites, et Sébastien Priuli, archevêque de Nicosie,

étaient versés dans la connaissance de cette langue, de même que Lauro Querini, Paul Marosini et Paul de Canale (1). »

Le même auteur parle ensuite de Pic de la Mirandole, trop connu pour qu'il soit besoin d'insister. Lorsque Reuchlin alla en Italie, en 1482, en compagnie du comte Eberard de Wurtemberg, il se lia d'amitié avec Pic de la Mirandole, qu'il rencontra à la cour de Florence. Comme Reuchlin ne savait pas encore l'hébreu, à cette époque, il est possible que son nouvel ami l'ait poussé vers cette étude qui passionnait, à juste titre, une foule d'autres savants italiens. C'était le moment où Augustin Giustiniani préparait sa Polyglotte sur les Psaumes. Giamozzo Manetti venait de les traduire sur l'hébreu et de publier sa version en face de la Vulgate et des Septante. Palmieri avait parcouru la Grèce et une partie de l'Asie, appris le grec, l'hébreu, l'arabe et le chaldéen, et se préparait à venger, dans un ouvrage solide, le christianisme, des outrages des Juifs.

Ceci n'empêche pas Erhard d'écrire, à propos de Reuchlin, ce que d'autres ont écrit à propos d'Erasme, presque dans les mêmes termes et sans plus de raison (2). « Si Reuchlin eut jamais quelque grand sacrifice à faire, de grandes fatigues à surmonter, de violents combats à soutenir ; s'il dut jamais prouver par son exemple ce que peuvent la volonté, le courage et la persévérance ; s'il eut jamais le droit de se considérer comme le créateur et le promoteur d'une étude entièrement nouvelle, ce fut à coup sûr dans le cas présent. A son entrée dans le monde savant, l'étude de la langue hébraïque était complétement éteinte, méprisée, anathématisée même ; quiconque osait s'en occuper était soupçonné, par

(1) *Tiraboschi*, tom. VI. P. I., p. 590, et tom. VII, p. I., p. 1067.
(2) Loc. cit.

l'étroitesse et la pédanterie des hommes d'école, d'adhésion servile au judaïsme. De tous les savants chrétiens avec lesquels Reuchlin fit connaissance, un seul se rencontra, Jean Wessel, qui fût initié à cette langue, et il n'eut qu'une faible part à sa propagation. »

Il est facile de voir combien ces affirmations sont fausses. Si Erhard eût interrogé l'histoire, je ne dis pas l'histoire universelle de l'époque, mais simplement l'histoire littéraire de son pays, il eût rencontré, en Allemagne, le franciscain Summenhardt, Paul Scriptoris et Conrad Pélican, qui s'occupaient d'hébreu en même temps que Reuchlin, et les échos de l'université d'Ingolstadt lui eussent renvoyé les enseignements de Jean Boeschenstein, chargé en 1505, par le chancelier Eck, d'y professer la langue hébraïque. Cologne même, qu'on nous représente comme un foyer de ténèbres, possédait aussi Jean Pothen, prévôt de S. Georges, l'un des plus célèbres orientalistes de l'époque, et Otwin Gratius, un des humanistes les plus distingués, qui s'étaient formés à l'étude des langues orientales en-dehors de l'influence de Reuchlin.

Si nous insistons sur ce point particulier, c'est qu'il n'est pas rare de voir attribuer à Erasme, sous le rapport des études hellénistiques et scripturaires, une indépendance semblable à celle que l'on attribue à Reuchlin par rapport aux études orientales. A cet égard, il suffirait de rappeler qu'au Concile de Florence, qui se tint dans la première moitié du quinzième siècle, les hellénistes italiens firent une assez belle figure. L'Église n'avait pas engagé ses controverses avec les Grecs, sans s'être mise en mesure de les pouvoir soutenir, à l'aide d'hommes capables de saisir toutes les subtilités du langage dont les Grecs font un si constant usage. Avant d'accueillir, comme le fit le cardinal Bessarion, dans sa

demeure du Vatican, et comme le firent les Médicis à Florence et à Rome, avec la faveur qu'ils y rencontrèrent, les Grecs que la chute de Constantinople forçait à chercher un refuge en Italie, l'Église avait su préparer ses fils les plus généreux à comprendre les avantages que ces exilés devraient leur procurer et à leur faire aimer une société dans laquelle ils trouvaient occasion de mettre à profit leurs études antérieures et de les développer. Jean Bessarion, Marsile Ficin, égaré un moment par la philosophie grecque qu'il ne comprenait pas assez, mais bientôt ramené par les prédications de Savonarole, Ange Politien, le maître de Léon X, Pierre Bembo, son secrétaire, plus tard élevé à la dignité cardinalice par Paul III, le cardinal Jacques Sadolet, évêque de Carpentras et oncle de l'évêque du même nom (Paul Sadolet), sont des noms d'hellénistes assez illustres pour qu'on ne puisse pas regarder l'action d'Erasme, sur l'étude du grec, comme une action à peu près isolée et tout à fait décisive sur les progrès que fit le monde nouveau en ce genre de connaissances. On ne trouve pas après lui, dans l'histoire littéraire, un homme comparable à Ambroise Trevesaro, cet humble religieux camaldule qui parlait le grec avec une perfection capable d'exciter l'étonnement et l'admiration des Grecs eux-mêmes et que le Concile de Florence chargea de rédiger le décret de l'union.

Les historiens qui exagèrent ainsi la part d'influence de certains hommes sur les développements littéraires des peuples, oublient absolument qu'il y a, au centre de l'histoire, une puissance douée d'une merveilleuse vitalité, et dont l'influence, plus ou moins apparente, dirige tous les événements humains. L'Église est cette puissance. A la différence des créations purement naturelles, qui suivent les progrès humains et qui en profitent parois habilement, l'Église préside et provoque les mêmes

progrès. Elle a pour mission de le faire, et, si la prudence humaine pouvait diriger ses calculs et son action, elle le ferait encore pour le seul motif d'être préparée à tous les événements qui peuvent se produire à son avantage ou à son détriment. Il serait faux de croire que l'Église ait ainsi calculé. On ne pourrait d'ailleurs admettre cette prudence qu'en supposant en ceux qui la dirigent, une prévision prophétique de l'avenir. Nous n'avons aucune prétention de leur attribuer ce privilége ; mais lorsque nous suivons l'histoire de l'Église, nous la trouvons toujours poussée, par l'action divine, dans la voie du progrès, que les peuples suivront seulement après elle et dans laquelle l'Église les a toujours devancés.

C'est pourquoi celui qui veut essayer de décrire l'enseignement historique des événements et le rapport des existences humaines avec les faits, devrait d'abord fixer ses regards, comme vers un pôle très-lumineux, sur le mouvement intellectuel et scientifique qui a lieu dans l'Eglise et qui s'y produit — je ne dirai pas fatalement — mais providentiellement. Pour leur malheur, nombre d'excellents esprits semblent ne pas se douter de l'existence et de l'influence de cette société qui traverse les âges en imprimant aux sociétés humaines un mouvement dans lequel elles entrent sans s'en douter. Ils cherchent alors, en-dehors de l'Eglise ou à côté d'elle, les hommes qui marquèrent par la science dont ils lui étaient redevables ; et, sans constater qu'elle les forma, ils nous présentent ces hommes comme auteurs d'un progrès auquel ils eurent simplement la bonne fortune de se trouver associés. Erasme n'est pas tellement dans l'Eglise qu'il ne leur ait paru bon de couper les dernières fibres qui l'y rattachaient, et de nous l'offrir comme un personnage absolument indépendant et créateur. Ce serait là un jeu bien misérable s'il était réfléchi. Mais, on

peut le dire sans être accusé de trop d'indulgence, c'est le simple résultat d'un préjugé involontaire et comme d'un besoin que certains éprouvent, à leur entrée dans la vie scientifique, de proposer des théories originales, en-dehors ou à côté des théories que suggérerait la croyance en l'Eglise et à sa supérieure vitalité.

Les études scripturaires et les études patristiques, complément nécessaire des premières, n'avaient point attendu, pour se produire, d'être provoquées par les humanistes et, en particulier, par les éditions d'Erasme. Au XIIe siècle, Rupert de Deuz, abbé bénédictin, écrivit des commentaires sur la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces commentaires sont inspirés par les travaux des Pères les plus illustres, s'étayent sur leurs opinions, et préludent à la *Chaîne d'or* de S. Thomas qui fait un si grand honneur au XIIIe siècle. Si la faculté théologique de Paris avait fait publier le *Correctorium*, de nombreux religieux y avaient concouru, et les travaux d'Etienne, abbé de Cîteaux, et du dominicain Hugues de Saint-Cher, ainsi que les éditions de la Bible corrigées et publiées par les franciscains, témoignent qu'au sein des grands ordres religieux, ces études trouvaient de nombreux adeptes. On connaît la gloire qui fut acquise, après l'invention de l'imprimerie, au cardinal Hugues, par sa concordance et la nouvelle édition de la Bible, à laquelle des religieux de son ordre donnèrent une forme plus irréprochable et qui obtint un crédit universel.

Au XIVe siècle, le premier rang, parmi les exégètes, appartient à Nicolas de Lyre. Les *Postilles* du religieux franciscain, fort remarquables comme contenant l'interprétation littérale de l'Ecriture, avaient reçu, avant 1500, plus de vingt éditions. Luther a dit de cet ouvrage : « Je vous ai souvent parlé de l'espèce de théologie qui s'en-

seignait quand je commençai mes études. La lettre tue, disait-on alors. Aussi, entre tous les maîtres, je détestais particulièrement Nicolas, de ce qu'il suivait si attentivement le texte et s'en tenait là. A présent, je le préfère, pour cette raison même, à tous les autres interprètes de l'Ecriture » (1). La lecture des *Postilles* convertit Salomon Lévi, un savant rabbin d'Espagne, qui reçut, à sa conversion, le nom de Paul de Sainte-Marie, et que l'on appelle ordinairement Paul de Burgos, parce qu'il fut évêque de cette ville. Il fit, à l'ouvrage de Nicolas, des additions nombreuses qui témoignent de sa profonde connaissance de l'hébreu et de la littérature rabbinique.

Parmi les exégètes du XVe siècle, nous ne citerons qu'Alphonse Tostat, à qui l'on doit plusieurs volumineux commentaires sur les livres historiques de l'Ancien Testament et sur l'Évangile de S. Mathieu. Ne semble-t-il pas que Dieu ait voulu infliger, aux mensonges de Luther, sur l'affranchissement qu'il prétendit apporter à la Bible, un éclatant démenti en permettant, qu'au moment même de sa révolte, parût à Alcala la célèbre Bible polyglotte du cardinal Ximénès? Ce seul fait suffirait à montrer avec quelle sollicitude l'Eglise s'occupait de la correction des titres de la foi : « Au moyen âge, dit le judicieux historien Mœhler, la Bible n'était nullement sous le boisseau ; elle était plutôt attachée à une chaîne, parce que l'usage voulait qu'on protégeât ainsi les livres précieux contre les entreprises des voleurs et contre tout autre danger. De là cette fable colportée pendant trois siècles, que les catholiques avaient enchaîné la Bible, afin que personne n'en prît connaissance... Depuis 1460 jusqu'à la première version de Luther en 1521, l'Allemagne vit paraître au moins seize éditions de la Bible en haut allemand, et cinq, au moins, en allemand

(1) *Luther's Werke*, édit. de Walch, I, 340.

vulgaire... Et ce n'est pas en Allemagne seulement que la Bible fut traduite en langue vulgaire ; elle le fut en Italie dès 1471, et plusieurs fois en France avant l'année 1500 : les premières éditions n'ont point de date ... Des hommes ignorants du passé ou volontairement aveuglés ont attribué à Luther l'honneur d'avoir remis la Bible en lumière.... Mais (si l'on eût tenu compte de tous les faits que nous venons de mentionner) il n'y aurait plus eu moyen (ce que veulent avant tout certains auteurs que Mœhler condamne) de placer la renaissance des lettres et des arts au XVe siècle.... L'ère des humanistes a ses qualités propres et distinctes et il n'est pas nécessaire, pour relever ses mérites, d'obscurcir le passé et de voiler ses côtés lumineux (1). »

Nous ne confondons pas les humanistes avec les réformateurs. Mais nous ne pouvons nous empêcher de constater que la plupart de ceux qui exaltent outre mesure l'influence scientifique et littéraire des premiers, ne le font que pour accréditer la révolution religieuse et morale accomplie par les seconds. Du reste l'humanisme bel esprit conduisit plus d'un de ses adeptes à la libre-pensée. Laurent Valla fut complétement épicurien, en philosophie, anti-clérical et anti-chrétien dans sa polémique religieuse contre la donation de Constantin. Pierre Pomponat n'hésita pas à soutenir que le christianisme et la philosophie aristotélicienne étaient inconciliables. Puis il nia l'immortalité de l'âme et fut condamné au cinquième concile de Latran. C'est le chef de cette école matérialiste et ennemie du surnaturel, mélangée de mysticisme et de superstition, qui poussa dans le déisme, l'athéisme et le panthéisme, nombre d'hérétiques du XVIe et du XVIIe siècle : Giordano Bruno, Tho-

(1) *Histoire de l'Église* : Tom. III de l'édit. fr. donnée par le P. Gams, pp. 52 et 53, coll., p. 14.

mas Campanella, Faust et Lélius Socin, etc. Leurs adeptes actuels, plus ou moins avoués, font donc, avant tout, une œuvre de parti lorsque, les englobant dans un même tout avec les réformateurs, ils nous représentent les humanistes comme les vrais créateurs du progrès moderne. Ils ont toute sorte de raisons, d'ailleurs, de se réclamer des réformateurs du XVIe siècle qui, par leur révolte ouverte, contre la seule autorité intellectuelle à laquelle l'esprit humain puisse honorablement se soumettre, déchaînaient le torrent de la libre-pensée et de la morale indépendante, dont notre siècle a pu apprécier, il y a peu de temps, les suites pratiques et les œuvres barbares.

Une physionomie aussi douce que celle d'Erasme, une vie aussi calme que le fut celle de l'humaniste de Rotterdam, devaient séduire ceux qui occupent les hautes régions de la libre-pensée et qui ne cessent de flétrir ces horreurs, conséquences hélas ! trop naturelles de la doctrine dont ils se font les propagateurs. Il n'est pas étonnant qu'ils se soient tout particulièrement appliqués à lui décerner une part fort glorieuse dans les destinées de l'esprit humain. La plupart de ses œuvres appartiennent à un ordre d'idées et de travaux qui peuvent, en une certaine mesure, être regardés comme le bien particulier de l'Eglise. Mais il s'est parfois égaré en des régions où les adeptes de la libre-pensée le rencontrent avec agrément. Cela suffit pour qu'ils s'en emparent et nous le donnent comme un créateur des sciences même dont ils ne connaissent ni l'histoire ni la portée.

Pour nous, qui ne voulons juger les progrès de l'humanité autrement qu'en les considérant dans leurs rapports avec la vitalité de l'Eglise, nous trouvons deux manifestations de cette vitalité qui nous montrent incomparablement ce que la société humaine était en droit

d'attendre, au XVe et au XVIe siècle, de la société éternelle des âmes, dont l'influence la pénétrait alors plus visiblement que jamais. Ces deux manifestations sont la multitude de saints que l'Eglise compte dans ses rangs, du XIVe au XVIe siècle, et la multitude d'édifices qu'elle éleva à la gloire de Dieu et pour l'honneur de la civilisation qui les produisit. Les saints furent, en général, à ce moment, des savants illustres : nous admirons encore les œuvres que nous ont laissés sainte Gertrude, abbesse d'Eisleben, Jean Tauler et Henri Suso qui se nommait, avec tant de raison, le serviteur de l'éternelle sagesse. Il ne nous paraît pas que jamais la vérité divine ait trouvé des interprètes plus fidèles. Si Tauler n'a pas toujours été aussi exact qu'on pourrait le souhaiter, on peut lui appliquer le mot prononcé au sujet de Fénelon : « Il a péché par excès d'amour.» Sainte Elisabeth de Portugal eut, on le sait, sur les destinées de cette nation, la plus décisive influence. Sainte Julienne de Falconieri fut une des âmes les plus pures qui illustrèrent l'ordre des Servites. Sainte Catherine de Sienne sut se dévouer, pour l'Italie et pour l'Église, à entreprendre le voyage d'Avignon, afin de ramener le pape à Rome. Sainte Catherine de Bologne et Sainte Catherine de Gènes nous ont laissé, sur les armes spirituelles et sur les âmes du Purgatoire, des opuscules que la littérature ascétique conserve avec honneur. S. Jean Népomucène mourait pour sceller de son sang le secret de la confession. S. Pierre de Luxembourg jetait un particulier éclat sur la pourpre romaine, qu'il avait méritée par les vertus de son adolescence plus encore que par la noblesse de son origine.

Au frontispice du quinzième siècle, l'ordre de S. Dominique nous offre la grande figure d'un apôtre infatigable, S. Vincent Ferrier, dont l'Espagne, la France,

l'Italie, l'Angleterre, l'Irlande, l'Ecosse, la Suisse même, entendirent les prédications. Jean Dominici, archevêque de Raguse, réforma l'ordre des Dominicains et travailla énergiquement à la cessation du grand schisme. Julien Césarini fut l'un des hommes les plus étonnants de son temps. Ses études sur le droit ecclésiastique et le droit civil, les beaux-arts, la philosophie et la théologie, lui permirent de présider le concile de Bâle, sous Martin V et sous Eugène IV, et de faire éclater dans tout leur jour, à Ferrare d'abord, puis à Florence, des talents et une science qui feront l'admiration des siècles. Sa mort ne fut pas moins glorieuse que sa vie ; il resta sur le champ de bataille de Varna, ainsi qu'il l'avait pressenti, en écrivant à Eugène IV, qu'il courait au martyre et qu'il méprisait tout au prix du salut de la chrétienté. S. Jean Capistran est encore un illustre prédicateur des franciscains qu'il réforma, au milieu du quinzième siècle. Il fut le compagnon de Nicolas de Cuse, avec qui il partagea la gloire de prêcher la parole de Dieu, de convertir les pécheurs et de guérir les malades, en Allemagne, en Bohême et en Pologne.

Nous pourrions encore citer, de cette époque, sainte Françoise Romaine, saint Bernardin de Sienne et saint Antonin, archevêque de Florence, qui furent créateurs d'ordres, réformateurs de la branche à laquelle ils appartenaient ou réformateurs de la discipline de l'Église. « Il est à remarquer, dit Mœhler, que depuis ce temps (1460 environ) jusqu'à la réformation, les franciscains et les dominicains rivalisent constamment dans l'œuvre de la vraie réforme, et que les grands ordres religieux n'étaient nullement dégénérés... Si l'Allemagne eut le malheur d'être le foyer de la réforme, l'Église de ce pays, à l'époque qui précéda son invasion, n'était nullement dépourvue de grands et saints personnages dont le nom est

inscrit au livre de vie. Ils sont dignes d'être tirés de l'oubli où ils ont été ensevelis pendant des siècles, et proposés aux hommages et à l'imitation des fidèles... On se plaint de la scholastique sèche et aride des quatorzième et quinzième siècles. Les contemporains s'en plaignent trop et probablement avec la même exagération. Du reste, ceux qui repoussaient l'aridité des formules scholastiques, les disputes et les déclamations de l'école, étaient libres de se faire les disciples de l'amour divin auprès d'un Jean Tauler et d'un Henri Suso, de fréquenter leurs nombreux disciples et partisans, ou, dans le quinzième siècle, les excellentes écoles des frères de la vie commune partout florissantes ; ils pouvaient assister aux leçons de Thomas à Kempis et apprendre de sa bouche l'imitation de Jésus-Christ. Le livre publié sous ce titre, estimé le plus répandu après la Bible et publié en une infinité d'éditions, fut réellement un grand don de Dieu à l'humanité. Or le siècle qui le vit paraître est encore le siècle qui précéda la Réforme (1). »

Quant à la seconde manifestation de la vie catholique par les créations architecturales du quatorzième et du quinzième siècle, elle est inscrite sur des monuments ou sur des ruines qui défient la malice des hommes autant que les dégradations produites par les âges. A part ces dernières vingt-cinq années, je ne crois pas que jamais le sol français ait vu s'élever autant d'églises monumentales et de cloîtres, que pendant la période qui précéda immédiatement la Réforme. Je remarque que la même ardeur se manifesta aussi en Allemagne et que la haine des réformateurs semble s'être déclarée impuissante à détruire tout ce que le catholicisme avait fondé. Elle a hésité devant des œuvres impérissables, ou si le vandalisme qui les animait a poussé parfois les protestants à com-

(1) *Histoire de l'Église*, édit. fr. T. III, pp. 45 et 47.

mencer leur destruction, la voix autorisée d'un homme de sens s'est élevée aussitôt pour arrêter le crime à ses débuts. Ces faits sont écrits dans l'histoire de la plupart des cathédrales et des églises de France et d'Allemagne. Je veux encore citer ici, dans un des passages les plus remarquables de son travail, Mœhler, qui suit, du reste, en ceci le célèbre historien d'Inocent III : « L'activité féconde, le génie créateur de la fin du moyen âge éclate surtout d'une manière étonnante dans le nombre infini des édifices religieux qui s'élèvent du sol à la fin de cette période. Les constructions gigantesques entreprises par des nations, des villes, des monastères, des corporations prises d'une noble rivalité, sont les monuments les plus artistiques et les plus imposants que le génie de l'homme ait jamais produits (1). » Puis il passe en revue les cathédrales et les églises d'Allemagne qui ont été commencées en partie, et en partie achevées depuis le quinzième siècle jusqu'au commencement du seizième. Il est facile de les reconnaître aux transformations que le style gothique avait subies depuis le treizième siècle. On pourra trouver que cette seconde manière du gothique ne vaut pas la première, que les innovations capricieuses qu'on y rencontre, déparent la sévère rigidité du gothique pur ; toutefois ces défauts mêmes aident à reconnaître les œuvres de la période que nous étudions et à ne pas permettre d'attribuer à une autre les œuvres qui lui appartiennent en propre. Mœhler cite plus de trois cents cathédrales qui, en Allemagne seulement, furent construites ou terminées à ce moment. Puis il ajoute : « Les monuments de l'architecture chrétienne en Allemagne, surtout depuis l'an 1450 à l'an 1517, sont autant de témoins qui déposent en faveur de l'ère catholique. Combien, sans eux, l'Allemagne serait pauvre en églises ca-

(1) *Histoire de l'Église*, tom. III de l'éd. fr., pp. 80 et suiv.

tholiques ! Qu'a-t-on fait, en ce genre, de 1517 à 1580 ! Où sont les cathédrales, où les témoins du génie créateur? Il a plu à Dieu, dans ses impénétrables desseins, que l'Allemagne et le monde fussent en proie à cette décadence et à cet esprit de division ! Du moins, les monuments de la piété des vieux âges ont survécu aux orages des temps nouveaux, et ils montrent où réside la véritable Église (1). »

Et c'est au milieu de cette double activité intérieure et extérieure qu'écrivait Erasme et qu'il commettait les impertinences que nous avons rapportées plus haut ; il est difficile de l'amnistier d'un pareil écart. Il avait certes assez voyagé pour connaître, par lui-même, et les saints nombreux qui peuplaient les monastères et qui remplissaient le monde de leur parole et du renom de leurs vertus, et l'efflorescence merveilleuse que Dieu permettait à son Église de trouver dans la culture des arts et des sciences, s'épanouissant en des chefs-d'œuvre que nous n'avons point égalés. Il avait assez de jugement pour comprendre que la sainteté est le fruit naturel de la piété des masses pénétrées par la vraie foi, que les sacrifices que s'imposaient les peuples et les moines, pour élever à la gloire de Dieu et des saints des monuments aussi imposants et aussi grandioses, sont le véritable signe de l'honneur dans lequel une société tient les vertus de détachement des richesses et d'abnégation, placées à la base du vrai christianisme. Ses sarcasmes ressembleraient à des blasphèmes, si l'on pouvait oublier qu'ils émanent d'un esprit inquiet et d'un homme maladif, qui éprouvait comme un naturel besoin de critiquer toute chose et qui, malgré les hautes sympathies qui l'entou-

(1) Ibid. *loc. cit.*

rèrent, gardait un fond de rancune contre ses pareils, parce que ceux-ci connaissaient trop son origine et les faiblesses fondamentales qu'il cachait sous de séduisants dehors.

Quant aux historiens qui ont attribué à Erasme une influence si exagérée sur les destinées du genre humain, ils lui ont fait porter le poids d'un honneur auquel il n'eut jamais, croyons-nous, la sottise de prétendre et dont il se fût moqué, aussi bien que des moines, s'il eût pu présager que sa mémoire en dût être jamais affligée. Je ne pense pas que ses contemporains l'aient pris pour un homme sérieux, ni qu'il ait jamais cherché à passer pour tel, sauf dans sa controverse avec Luther. Mais il était déjà trop connu pour que cette polémique pût porter ses fruits. Les éloges de Charles-Quint étaient aussi exagérés que flatteurs et le seul fait, qu'à la prière de Mélanchthon, Luther consentit à lui demander pardon des injures dont il l'avait accablé, prouve bien qu'il redoutait, beaucoup moins que l'esprit mordant de son adversaire, le sérieux théologique de celui qui venait d'attaquer ses erreurs.

VI.

Je crois avoir été juste envers Erasme, dans tout le cours de ce travail. Mon but n'était pas de lui ravir la part d'honneur qui revient justement à sa mémoire pour les travaux auxquels il sut se livrer et qui étonnent, par leur nombre, lorsqu'on songe à l'état maladif pendant lequel il dut les aborder et les poursuivre. Je reconnais en lui des qualités véritables : une facilité qui charme, une élégance qui plaît, une droiture qui édifie parfois et qui contraste avec les tendances ordinaires de ceux en qui notre âge croit voir ses pareils. Nous n'avons plus,

j'en conviens, lorsque l'erreur s'est emparée de nos esprits, le courage, alors simplement logique, avec lequel Erasme déclarait, malgré ses égarements réels, qu'il ne voulait point pactiser avec l'erreur. Je crois lui avoir tenu compte de cette bonne volonté. Mais il n'est aucun des défauts que lui reproche Rhorbacher, qui ne lui soit imputable à juste titre. Il est très-vrai qu'Erasme n'a pas eu « assez de génie pour bien saisir le fond et l'ensemble de la foi ». Nous l'avons vu à propos de l'invocation des saints et de la doctrine de l'Église sur la confession. Il est encore très-vrai qu'il a manqué de cœur, lorsqu'il s'est agi de défendre la foi contre l'hérésie. Il est venu trop tard, il a abandonné trop vite une carrière où il lui eût été facile de conquérir la gloire la plus durable. Il connaît mieux le paganisme qu'il ne connaît la doctrine catholique, et parce qu'il est « bel esprit, philosophe superficiel, un peu vaniteux, un peu pédant, quêtant partout les louanges par de bons mots, souvent aux dépens des autres, particulièrement des moines » qu'il déteste, peut-être parce qu'il est gêné par le poids de la reconnaissance qu'il leur doit pour sa première éducation, Erasme se trompe et s'égare avec une légèreté ou une mauvaise humeur qu'il nous est impossible de lui pardonner.

Le seul point sur lequel notre jugement semble différer de celui de Rhorbacher, c'est lorsque ce grave historien nous représente Erasme comme un « littérateur semblable à son siècle ». Nous croyons, au contraire, qu'Erasme n'a pas assez ressemblé au siècle dans lequel il vécut, au siècle chrétien dont nous avons raconté brièvement les œuvres d'art et de sainteté. Mais il est très-évident que cette divergence n'est qu'apparente. L'abbé Rhorbacher entendait par « siècle d'Erasme » le siècle des humanistes auquel Erasme appartient : il connaissait

trop bien les œuvres de foi et de piété de la fin du quinzième et du commencement du seizième siècle, pour reprocher à Erasme de s'être trop associé à un mouvement de vitalité, que l'auteur de notre excellente histoire de l'Église nous a si parfaitement fait connaître.

Enfin, au moment où la littérature frivole se complaît à chercher dans Erasme l'un de ses « patrons », il nous a paru bon de lui opposer des documents qui montrent qu'Erasme ne lui appartient pas. Ses défauts, nous les imputons à une légèreté par laquelle les libres-penseurs pourraient, en quelque façon, le revendiquer ; mais il les rachète par un attachement fondamental et essentiel à la foi, que nous leur souhaitons de savoir imiter. Nous ne ménageons pas à Erasme les reproches dont il nous paraît digne ; nous ne lui marchandons pas les éloges qu'il mérite. Comme la libre-pensée se pose d'abord en ennemie de toute croyance, nous refusons de voir en Erasme l'un de ses précurseurs. Comme la foi demande à ceux que la Providence semble avoir prédestinés à devenir ses propagateurs et ses défenseurs, un courage qu'Erasme n'eut pas, nous regrettons qu'il ait failli à sa mission providentielle et nous lui reprochons sa faiblesse. Mais il est tant de causes, même simplement naturelles, qui contribuent à la force d'âme, qu'il n'est pas permis de profiter des erreurs qu'un défaut, sur ce point, a fait commettre à un homme, pour infliger à sa mémoire une humiliation dont il ne voulut jamais, contre laquelle il sut élever d'énergiques protestations.

Al. Gilly.

DU SAINT SACRIFICE DE LA MESSE.

Cinquième article.

3°. COMMUNION.

Cependant le prêtre fait sa préparation particulière à la communion. Elle consiste en deux prières courtes, mais pleines de sentiment, où il demande à Jésus-Christ de le purifier de ses péchés, de l'unir à lui par cette charité qui se manifeste par les œuvres, par la fidélité à suivre ses commandements; de ne pas permettre que la communion à son corps soit pour son jugement et sa condamnation, mais qu'elle lui serve de protection pour l'âme et pour le corps et de remède à toutes les infirmités : *cujus livore sanati sumus.*

Communion du prêtre. Après ces prières, le prêtre prend la sainte hostie en disant : *Panem cœlestem accipiam et nomen Domini invocabo.* Uni à cette victime de Dieu je serai en état d'invoquer dignement le Seigneur, et de lui rendre en elle et avec elle l'hommage et les vœux qui lui sont dus.

Sur le point de participer à un mystère si saint, l'idée de ses misères ne peut que l'humilier : il exprime ce sentiment en se frappant la poitrine et en empruntant les paroles de ce centenier dont Jésus-Christ admira la foi : *Domine non sum dignus.* Il fait ensuite le signe de la croix avec la sainte hostie, afin d'avoir plus présente l'idée du sacrifice auquel il participe et dit : *Corpus Domini Nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam æternam.* Que l'union avec cette Victime immortelle me communique son immortalité ; que nourri de l'Auteur même de la vie, mon âme n'éprouve jamais la mort du péché ; que ce gage de la vie éternelle ne soit jamais profané dans mon sein.—Il prend ensuite la coupe sainte en exprimant sa reconnaissance par ces paroles du Prophète : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi? Calicem salutaris accipiam;* paroles pleines du sentiment convenable au sacrifice si on prend le sens naturel.

S. Basile, S. Jean Chrysostôme, S. Jérôme, S. Augustin et plusieurs autres s'accordent tous, dans l'explication du psaume d'où elles sont tirées, à entendre, par ce calice de l'auteur du salut, le calice de ses ignominies, de ses souffrances et de sa mort; ce calice de la colère du Seigneur qui était destiné aux pécheurs et qu'il a bu jusqu'à la lie pour leur en épargner l'amertume; ce calice dont il disait à deux de ses apôtres : *Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?* Et ailleurs : *Calicem quem dedit mihi Pater, non bibam illum?* Uni de sentiment à Jésus-Christ, le prêtre prend ce calice dans le même esprit de sacrifice dont Jésus-Christ fut animé. C'est comme s'il disait : Ne pouvant rien offrir à Dieu de proportionné à ses dons, je me sacrifierai moi-même à lui avec son Christ; je boirai de bon cœur le calice qu'il a bu pour le salut du monde, si amer qu'il puisse être; soit qu'il faille vivre dans les tribulations, ou mourir dans les souffrances, je suis prêt à tout; ma faiblesse ne m'effraie point; je puis tout en celui qui me fortifie; l'invocation de son saint nom sera ma force : *Nomen Domini invocabo.* Revêtu de son sacerdoce, j'en remplirai les fonctions avec un courage intrépide en présence de tout son peuple : puissé-je être consumé à sa gloire! La mort de ses saints est une oblation précieuse à ses yeux. C'est par de tels sentiments, unis aux symboles extérieurs du sacrifice, qu'en mangeant le pain et en buvant le vin eucharistique, *nous annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne, pour donner une nouvelle forme à ce corps d'humilité dont nous sommes revêtus, et se revêtir des qualités de son corps glorieux.* C'est dans cet esprit de sacerdoce et de sacrifice que S. Paul regardait les travaux et les souffrances de son ministère comme l'accomplissement de ce qui manquait pour que son union avec Jésus-Christ immolé fût parfaite : *Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi, in carne mea, pro corpore ejus quod est Ecclesia, cujus factus sum ego minister.*

Communion du peuple. Après la communion du prêtre, suit immédiatement celle du peuple. Il fait d'abord la confession de ses péchés comme le prêtre et ses ministres l'ont faite au commencement de la liturgie, auquel le peuple, occupé du chant de l'*Introït,* n'a point pris de part. Au reste cette confession avant la communion est fort moderne; il paraît qu'elle a passé de l'usage pratiqué hors du sacrifice, dans le sacrifice même.

Le prêtre montre la sainte hostie au peuple, comme S. Jean-Baptiste montra Jésus-Christ aux Juifs : *Ecce Agnus Dei*, etc. Toutes les victimes de l'ancienne loi étaient la figure de Jésus-Christ ; mais le sacrifice perpétuel de l'agneau qui devait être offert matin et soir selon la loi, et dont le feu du sacrifice devait brûler continuellement devant le Seigneur, *ignis est iste perpetuus*, était particulièrement la figure de cette Victime éternelle. Elle était surtout figurée par l'agneau pascal dont le peuple d'Israël renouvelait l'oblation en mémoire de sa rédemption de l'Égypte : *Cum dixerint vobis filii vestri : Quæ est ista religio? Dicetis eis : Victima transitus Domini est... servi eramus... eduxit nos Dominus... præcepitque nobis... legitima hæc... et bene sit nobis.* Jésus-Christ est la Pâque des chrétiens ; marquées de son sang, leurs âmes sont soustraites au glaive de l'ange exterminateur : *Videbo sanguinem, et transibo vos.* C'est la victime de leur passage de la servitude de Satan dans le royaume du Fils bien-aimé de Dieu ; c'est l'azime de la sincérité et de la vérité qu'ils mangent, après avoir purifié leur âme de l'ancien levain de la malice : *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Le prêtre présente donc Jésus-Christ comme l'agneau de Dieu, immolé pour les péchés du monde ; il rappelle ensuite aux fidèles les sentiments d'humilité du centenier, et, présentant à chacun le corps du Seigneur, en faisant le signe de la croix qui l'avertit que c'est la Victime immolée pour lui sur le Calvaire, il lui souhaite l'effet de sa promesse : *Qui manducat meam carnem... habet vitam æternam... vivet propter me.*

Dans certaines églises on a conservé l'ancien usage que celui qui communie professe sa foi sur la présence de Jésus-Christ, en disant *Amen* après ces paroles du prêtre : *Corpus Domini Nostri Jesu Christi.* Dans les dix ou même douze premiers siècles, la communion du calice était aussi accordée à tous les fidèles et même aux enfants ; elle leur était distribuée par les diacres, et ils la prenaient avec un chalumeau d'or, tous dans la même coupe où l'Évêque avait communié le premier. Si la sainte espèce ne suffisait pas, on y mêlait du vin ordinaire qui était censé sanctifié par ce mélange avec le sang du Seigneur. La particule que le prêtre y avait mise, y demeurait jusqu'à la fin, et était consommée par le sous-diacre chargé de purifier le calice et qui communiait ainsi le dernier. Cet usage s'est aboli sans loi

expresse de l'Église, mais pour de bonnes raisons. Lorsque les Wicléfistes, les Hussites et les protestants ont voulu le rétablir de leur propre autorité et par esprit d'hérésie, l'Église s'y est opposée, et a exigé de ceux à qui l'usage du calice pouvait être permis, une confession expresse de la présence de Jésus-Christ tout entier sous chaque espèce, et de la suffisance de la communion sous une seule, pour le salut. En effet, dès les premiers siècles, on a donné l'Eucharistie sous la seule espèce du pain et hors du sacrifice aux malades, aux fidèles pour l'emporter dans leurs maisons pendant les persécutions, et aux solitaires pour y participer dans leurs déserts. Au reste on ne la donnait jamais, dans l'église et hors le temps du sacrifice, des espèces réservées pour les infirmes, mais seulement de celles qu'on avait offertes et consacrées pendant le sacrifice même, excepté lorsqu'on célébrait la messe des présanctifiés, aux jours de pénitence : ce qui se pratiquait tous les jours de Férie du Carême dans l'Église grecque, comme chez nous le vendredi saint.

La communion étant la participation au sacrifice ; l'union avec la victime immolée, le signe et le sceau de l'alliance avec Dieu ; le gage de la rémission de nos péchés, de notre réconciliation avec lui, et de la promesse qu'il nous a faite de la vie éternelle, aucun de ceux qui assistaient au sacrifice ne manquait de la recevoir. On se regardait comme chargé d'une terrible excommunication si on était tombé dans des fautes qui rendissent indigne d'y participer. Alors on n'offrait point au sacrifice ; on se retirait, sinon parmi les pénitents, du moins au rang des consistants. Le relâchement des chrétiens les a dans la suite étrangement éloignés de la table du Seigneur ; mais l'esprit de l'Église a toujours été de les en faire approcher fréquemment ; on le voit dans le Concile de Trente : *Sancta Synodus admonet, adhortatur, rogat, obsecrat per viscera misericordiæ Dei Nostri, omnes et singulos qui christiano nomine censentur, ita vitam suam instituere ut panem hunc supersubstantialem frequenter comedere possint : optaret quidem ut in singulis missis omnes fideles adstantes communicarent.*

Communion. Pendant qu'on distribuait l'Eucharistie aux fidèles on chantait un ou plusieurs psaumes dont il ne nous est plus resté que l'antienne. Ces psaumes étaient le plus souvent le 33e : *Benedicam Dominum in omni tempore,* où se

trouvent ces versets : *Magnificate Dominum mecum; accedite ad eum et illuminamini; Gustate et videte quoniam suavis est Dominus;* ou le 144e: *Exaltabo te Deus meus rex,* où se trouvent ces versets : *Memoriam abundantiæ suavitatis tuæ eructabunt; confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua; oculi omnium in te sperant, Domine.*

L'oraison *Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus,* etc., que le prêtre dit après avoir communié, était commune à tous les fidèles : ils demandaient de s'unir spirituellement à Jésus-Christ en recevant par la bouche son corps et son sang, et que ce bienfait, qu'ils recevaient dans le temps, fût pour eux un antidote qui les préservât à jamais du péché : *Et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.* S. Ignace appelle l'Eucharistie, *Pharmacum immortalitatis, antidotum quo a peccatis præservamur :* elle l'est en effet, et par les grâces qu'elle répand dans l'âme, et par les sentiments qu'elle nous inspire. Si le sang des Césars, coulant dans les veines de leurs enfants, leur donne des sentiments élevés, dignes du trône, à combien plus forte raison le sang de Jésus-Christ coulant dans les cœurs de ses membres doit-il leur donner des sentiments analogues à la sublimité de leur vocation? *Agnosce, o christiane! dignitatem tuam et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.* (S. Léon). C'est encore l'esprit de la prière particulière que le prêtre fait en purifiant ses doigts.

Troisième partie de la Liturgie.

L'ACTION DE GRACES.

Le sacrifice fini, le prêtre baisait l'autel et retournait à sa chaire pour faire l'action de grâces. Il saluait le peuple comme on fait aujourd'hui par ces paroles: *Dominus vobiscum,* et l'invitait à prier. Après quelque temps de prière en silence, il prononçait au nom de tous la collecte d'action de grâces qui variait comme aujourd'hui presque à chaque jour d'assemblée. Le peuple y répondait *Amen,* et le prêtre le saluait de nouveau pour la dernière fois. Alors le diacre congédiait les assistants, en disant : *Ite, Missa est :* c'est-à-dire : *Dimissio est,* il vous est libre de vous retirer. Alors un cri d'action de grâces s'élevait dans l'assemblée : *Deo gratias.*

Ces paroles étaient sans cesse dans la bouche des premiers chrétiens; c'était leur salut ordinaire : il n'en est point en effet de plus convenable au peuple racheté : *Deo gratias. Quid melius et animo geramus et ore promamus et calamo exprimamus quam* DEO GRATIAS? *Hoc nec dici brevius, nec audiri lætius, nec intelligi gratius, nec agi fructuosius potest ; itaque semper* DEO GRATIAS (S. Aug.).

L'oraison *Placeat tibi sancta Trinitas* était une prière particulière au prêtre avant de se retirer. La bénédiction dont elle est suivie n'était point en usage dans l'antiquité : il n'y en avait pas d'autre que celle du *Pax Domini*. La piété des fidèles donna lieu à introduire celle-ci : ils ne sortaient point de l'église, soit après la messe, soit après les autres offices, sans avoir reçu la bénédiction de leur pasteur. Les Evêques furent d'abord les seuls qui la donnaient ; les prêtres qui présidaient l'assemblée en leur absence la donnaient aussi : elle était comme un acte de juridiction. Dans la suite tous les prêtres la donnèrent sans être pasteurs. C'est une invocation de la sainte Trinité sur les fidèles, avec le signe de la Rédemption pour leur souhaiter toute sorte de biens.

Dans les jours de jeûne, où on ne célébrait la messe qu'après *None*, et où elle était immédiatement suivie de l'office des *Vêpres*, auquel tout le peuple assistait, le diacre ne congédiait point l'assemblée en disant : *Ite missa est ;* il l'invitait seulement à continuer de bénir Dieu : *Benedicamus Domino*. On a retenu cette formule en ces jours, quoique la messe termine l'office.

La lecture du commencement de l'Evangile selon S. Jean, a été une pratique de piété particulière qui est devenue presque générale dans les derniers siècles. Il y a cependant encore des églises où on ne la fait point à l'autel aux messes solennelles : c'est le respect singulier du clergé et du peuple pour ce texte de l'Evangile qui y a donné lieu; comme les plus sublimes mystères de notre religion s'y trouvent renfermés, et qu'on y trouve, pour ainsi dire, les fondements et les titres précieux de notre adoption, de notre dignité et de nos espérances dans le Verbe de Dieu fait chair, on ne pouvait se lasser de lire et de relire des choses aussi importantes; on les lisait aux fidèles dans leurs maladies; plusieurs portaient ce texte sur eux lorsqu'ils ne pouvaient pas avoir l'Evangile en entier. C'est avec raison que le prêtre

le récite à la fin des saints mystères : il n'est rien de plus digne de l'occuper que les grandeurs infinies de Jésus-Christ qu'il porte dans son cœur, que ses dons et la charité immense qui l'engage à s'incarner pour ainsi dire chaque jour entre nos mains, et à habiter en nous au milieu de nous-mêmes. C'est surtout en sortant de l'autel que nous pouvons dire : *Vidimus gloriam ejus... plenum gratiæ et veritatis; et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Quel malheur, si la dissipation de notre esprit ou la dureté de notre cœur nous mettaient dans la nécessité de nous appliquer ces mots : *Lux in tenebris, lucet et tenebræ eam non comprehenderunt... In propria venit, et sui eum non receperunt.*

Paraphrase des sept versets du LAVABO *en forme d'oraisons, pour ceux qui ont le bonheur de célébrer souvent la sainte Messe.*

Seigneur je me présente tous les jours à votre saint autel, et je m'y présente autrement que les simples fidèles, puisque je suis destiné à remplir les fonctions du saint ministère. J'environne cet autel sacré, tantôt debout, tantôt prosterné, tantôt vous parlant, ô mon Dieu! tantôt vous écoutant au fond de mon cœur, tantôt invitant les fidèles à joindre leurs prières aux miennes, tantôt mêlant ma voix à celle des esprits célestes. Pour m'acquitter de cette fonction sainte avec pureté, j'y lave mes mains, symbole de l'innocence que je dois apporter à ce saint sacrifice, où le Saint des saints est immolé par mon ministère. Ah, Seigneur! il est facile de purifier l'extérieur : le juif charnel n'a point été réprouvé pour avoir négligé ces cérémonies légales, mais pour n'avoir pas connu la vérité dont elles n'étaient que la figure ; son cœur était corrompu, tandis que le corps était exempt de souillure ; n'en est-il pas de même aussi de moi, quand j'approche de votre saint autel ?

Cependant je puis me répondre que tout ce qui regarde l'honneur et la décence de votre culte m'intéresse ; que je conserve un très-grand respect pour votre maison, pour ce lieu vénérable où votre gloire et votre amour se manifestent ; vous y habitez d'une manière bien plus parfaite et plus

touchante que dans le tabernacle où votre peuple allait vous porter ses offrandes et ses vœux.

Mais quand je participe à vos saints mystères, je deviens aussi votre temple : vous habitez en moi selon votre parole ; vous voulez y fixer votre demeure, puisque vous avez dit vous-même *que celui qui mange votre chair et qui boit votre sang demeure en vous, et que vous demeurez en lui.*

Ai-je donc, Seigneur, le zèle de cette maison qui devient la vôtre ? Suis-je attentif à l'orner des vertus propres de mon état, comme on pare les temples matériels où s'exercent les fonctions du culte public ? L'ornement principal, que vous exigeriez de moi, serait l'exercice de votre sainte présence et l'assiduité à l'oraison, puisque le lieu que vous choisissez pour votre demeure doit être une *Maison de prière ;* mais ma légèreté, ma tiédeur, ma dissipation, m'éloignent de ces saintes pratiques. Vous êtes dans moi, et la présence d'un hôte si grand, si respectable, si aimable, ne me touche pas ! Ah ! chassez, ô mon Dieu, ces profanateurs de votre temple ; purifiez ce sanctuaire ; parlez à mon cœur avec cette voix forte qui fit trembler ceux qui faisaient un négoce sordide dans le temple de Jérusalem. Ah ! plutôt Seigneur, touchez-moi de votre amour, et tout mon intérieur sera bientôt délivré de tout ce qui déplaît à vos yeux.

Le ministère que j'exerce, Dieu de toute majesté, est très-périlleux, et les fautes qu'on y commet sont des attentats contre vos divins attributs. Il faudrait être pur comme les esprits célestes pour paraître à votre saint autel. Que de ministres indignes ont profané et profanent encore votre corps et votre sang adorables ! Ils méritent le titre d'*impies*, dont se sert votre prophète : ah ! ne permettez pas que je me perde avec ces *hommes de sang ;* ils se rendent coupables comme les Juifs qui vous crucifièrent ; votre sang retombe sur eux comme sur cette nation perfide. Que serait-ce si, au moment de ma mort, ce sang précieux criait aussi vengeance contre moi ? Je tremble à cette pensée, ô mon Dieu ! Mais il ne me suffit pas de trembler, je dois prévoir ce malheur pour l'éviter, et solliciter votre miséricorde pour le prévenir.

Les mains d'un prêtre sacrilége sont véritablement pleines d'iniquités : quelques-uns de ces ministres indignes profanent votre sacrifice par des vues d'intérêt ; ils profitent de la piété des fidèles pour faire une sorte de trafic honteux

du plus saint des mystères; si je ne puis, Seigneur, me reprocher cette conduite, si votre grâce m'a préservé jusqu'ici d'un excès si déplorable, n'ai-je pas souillé mes mains par d'autres crimes? Ai-je regardé toute ma personne comme un vase de sainteté? En effet, que de consécrations n'a-t-elle pas reçues! Celle de la régénération, celle de la confirmation dans la foi, celle de votre sacrement avant le sacerdoce, celle de la rémission des péchés par la pénitence, celle enfin de l'ordination sacerdotale. Ce sont là vos présents; mais n'en ai-je jamais reçu du monde votre ennemi? Ne m'a-t-il jamais engagé dans ses voies, par tous les artifices qu'il emploie pour séduire?

O Dieu! je ne puis dire comme votre prophète que j'ai marché dans l'innocence, que mes pas se sont fixés dans la justice. Je n'ai d'autre ressource que celle de réclamer vos infinies miséricordes. Délivrez-moi de mes péchés; ayez pitié de moi, Seigneur; rendez-moi digne de célébrer vos grandeurs, de vous bénir dans l'assemblée des fidèles; que désormais je ne récite cette sainte prière qu'avec le sentiment de mes misères, et avec la détermination de me purifier de plus en plus, avant de paraître dans votre sanctuaire.

X...

LITURGIE.

—

DES MESSES DE NOEL.

Diverses questions ont été adressées au sujet des règles à suivre aux trois Messes de Noël. Pour les résoudre, il suffit d'examiner l'une après l'autre les règles spéciales à ces Messes. Elles se rapportent d'abord aux préparatifs ; puis aux règles à garder à la fin des deux premières Messes, à l'offertoire de la deuxième et de la troisième, et à la fin de la dernière.

§ I. — *Des préparatifs.*

Lorsqu'un Prêtre doit célébrer de suite trois Messes ou même deux seulement, on prépare du vin et de l'eau en quantité suffisante, une boîte contenant des hosties, et un vase pour la purification. Ces objets se disposent sur la crédence. On pourrait mettre sur l'autel la boîte aux hosties et le vase pour la purification.

D'après les anciens auteurs, le vase destiné à la purification doit être vide ; mais d'après une instruction donnée par la S. C. des Rites que nous rapportons ci-après, on y mettrait de l'eau pour la purification des doigts. Cette méthode est indiquée par Mgr Martinucci. L'une et l'autre pratique sont également l'application de la rubrique du Missel : « Sacerdos, « quoniam in die Natalis Domini celebrat tres Missas, in prima « et secunda Missa non sumat purificationem, sed in tertia « Missa tantum, et in prima et secunda abluat digitos in ali- « quo vase mundo. »

Les auteurs s'expriment ainsi sur ce point :

1° *Castaldi* (L. III, sect. II, c. IV, n. 1) : « Cum ter hac die « ex antiquissima Ecclesiæ catholicæ consuetudine Sacerdo-

« tes sint celebraturi, qui hostiarum curam habebit sufficien-
« tem eorum numerum præparabit, satisque congruum erit,
« ubi commode fieri potest, ut ad singula altaria, in quibus
« plures celebraturi sunt Sacerdotes, hostiariæ cum sufficienti
« hostiarum numero præparentur : vasculum argenteum seu
« crystallinum, in quo purificatio primæ et secundæ Missæ
« reponi debet, ab eo qui ampullas præparare solet, in quo-
« libet altari super credentiam apponatur. »

2° *Bauldry* (Part. IV, c. II, n. 13) : « Post vesperas (primas
« Nativitatis Domini), sacrista præparat in angulis altaris su-
« per credentiam, si opus sit, aliquod vas mundum vacuum
« pro ablutione digitorum Celebrantis in eo post primam et
« secundam Missam, quia non est sumpturus nec purifica-
« tionem nec ablutionem in utraque Missa, si tres dicere ve-
« lit. Item parat super easdem credentias aliqua vasa cum
« vino et aqua, ex quibus minister possit in ampullas vinum
« et aquam pro Missis privatis infundere.. Item duas hostia-
« rias, una cum particulis consecrandis..., alteram cum ma-
« joribus hostiis ad celebrationem Missarum. »

3° *Merati* (Part. IV, tit. III, n. 7). L'auteur parle seulement du vase destiné à la purification et le fait poser sur l'autel : « Ablutio fit non in calice (saltem Celebrantis), sed in alio
« vase vitreo, vel argenteo, mundo tamen, ad hoc in altari
« præparato, et a sacrista collocato. »

4° *Mgr Martinucci* fait poser sur l'autel, pour les Messes privées, le vase destiné à la purification, dans lequel, comme il est dit plus haut, il fait mettre de l'eau et la boîte aux hosties (L. II, c. XIII, n. 26) : « Pro Missis lectis præparabitur in
« altari sive in altaribus, in quibus celebrandæ erunt, vascu-
« lum operculatum vitreum aut argenteum cum aqua pro pu-
« rificatione digitorum Celebrantis, et capsa etiam operculata
« cum hostiis diligenter spoliatis fragmentis, ad alteram et
« tertiam Missam substituendis. »

5° *M. de Herdt* dit la même chose, comme on le verra ci-après : il donne comme facultative la pratique indiquée par Mgr Martinucci pour la purification ; mais alors il faut mettre du vin et de l'eau dans le vase (t. I, n. 284).

Nous examinerons plus bas les raisons de placer le vase destiné à la purification et la boîte aux hosties sur l'autel ou sur la crédence, et celle de mettre ou de ne pas mettre de l'eau ou du vin et de l'eau dans le vase destiné à la purification.

§ 2. — *Règles à observer à la fin de la première et de la seconde Messe.*

Ces règles sont différentes suivant qu'il s'agit d'une Messe basse ou chantée sans ministres sacrés, ou d'une Messe solennelle.

I. — Règles à observer à une Messe basse ou à une Messe chantée sans ministres sacrés.

Les règles données par les anciens auteurs diffèrent un peu de celles que donne Mgr Martinucci, et celles-ci sont appuyées sur les dispositions indiquées par une instruction de la S. C. des Rites relative au binage.

Tous s'accordent à recommander au Prêtre de prendre le précieux Sang avec plus de soin, comme l'indique, du reste, l'instruction dont on vient de parler.

D'après les anciens auteurs, le Prêtre, ayant pris le précieux Sang, met le calice au milieu du corporal, et le couvre de la patène et de la pale, ou seulement de la pale. Il dit la prière *Quod ore sumpsimus* en couvrant le calice, ou après l'avoir couvert et tenant les mains jointes. En même temps le servant apporte à l'autel, s'il n'y est pas déja, le vase destiné à la purification, et présente les burettes. Le Prêtre prend alors ce vase et reçoit l'ablution sur les doigts en disant la prière *Corpus tuum*. Il couvre ensuite ce vase avec une pale, et le met sur l'autel, vers la partie postérieure. Si le Prêtre doit célébrer immédiatement la seconde Messe, le servant porte la boîte aux hosties sur l'autel, si elle n'y est pas déjà ; le Prêtre en prend une, la met sur la patène, et dispose le calice comme pour la Messe, sans mettre le purificatoire. Il termine enfin la Messe comme à l'ordinaire. On observe les mêmes règles à la fin de la seconde Messe.

Nous trouvons ces règles ainsi exprimées par Gavantus, Bauldry et Merati.

1° *Gavantus*. Le savant auteur, parlant de la Messe solennelle, s'exprime ainsi (t. I, part. IV, tit. III, n. 4): « In prima « Missa solemni, hausto diligentius Sanguine de calice, sub- « diaconus illum deferet sine purificatorio ad credentiam de « more. »

2° *Bauldry* (*Ibid.* n. 33) : « In Missis privatis, si immediate « dicantur una post aliam... Celebrans, lotis manibus post « communionem in prædicto vase (non enim decet in calice « lavare manus super sacras species quæ in calice remanse- « runt) ponit hostiam super patenam, et adaptat calicem, « ut initio Missæ. » L'auteur ne parle pas ici des oraisons *Quod ore sumpsimus* et *Corpus tuum;* en parlant des Messes solennelles, il dit (*Ibid.* n. 24): « Celebrans tamen semper « dicit orationes consuetas, *Quod ore sumpsimus*, et *Corpus* « *tuum*, *Domine*.»

3° *Merati* (*Ibid.* n. 7): « Celebrans in prima Missa totum di- « ligentius sumet sanguinem post unum alterumve haustum, « parum inclinando calicem super patenam, et fere usque ad « labium calicis deducendo remanentes guttas, eas deinde « sumendo. Curabit quoque, ut nihil maneat hærens extre- « mitati labii calicis, ubi sumpsit, unde labio superiori oris « totum exacte absumere studeat, tum patena calicem, et « palla patenam tegens, ac super corporale relinquens, dicat : « *Quod ore sumpsimus*. Deinde, ministrante diacono vel sub- « diacono ampullas, et infundente vinum, postea aquam, ab- « luit digitos quibus SS. Sacramentum tetigit.... et interim « dicit : *Corpus tuum*, *Domine*. Abstersisque purificatorio digi- « tis, prædictum vas palla coopertum poni debet in posteriori « parte altaris prope corporale, juxta quod collocari poterit « et purificatorium. »

Une instruction publiée par la Congrégation des Rites à propos du binage semble devoir apporter une modification à cette méthode. Cette instruction, sans doute, a pour but de régler ce qui doit être observé par un Prêtre qui doit dire une seconde Messe dans un lieu éloigné ; mais elle renferme

aussi des règles uniquement relatives à la nécessité de ne pas rompre le jeûne eucharistique, et Mgr Martinucci suit cette instruction sur ces points. Quand le Prêtre a pris le précieux Sang, il pose le calice au milieu du corporal et le couvre seulement de la pale. Il joint ensuite les mains, et dit la prière *Quod ore sumpsimus*. On eût dû, ce semble, ajouter que le Prêtre s'incline médiocrement, la similitude de cette cérémonie avec celle du vendredi saint paraît en être une preuve, et pour le vendredi saint, on lit dans la rubrique du missel : « In medio altaris inclinatus, manibus junctis, dicit : *Quod* « *ore sumpsimus*. » Après avoir dit cette prière, le Prêtre se purifie les doigts dans un vase d'eau, comme il a coutume de le faire après avoir distribué la sainte communion en-dehors de la Messe, et dit en même temps la prière *Corpus tuum*. Il couvre ensuite le calice, sans omettre le purificatoire. On ne voit pas, en effet, la raison pour laquelle on ne le mettrait pas sur le calice. Le Prêtre a dû prendre ses précautions pour qu'aucune goutte de précieux Sang ne restât sur les bords de la coupe, et d'ailleurs, il y aurait autant d'inconvénient en couvrant le calice de la patène ou de la pale. Cette instruction est la suivante : « Quando Sacerdos eadem die duas Missas « dissitis in locis celebrare debet, in prima dum divinum « sanguinem sumit, eum diligentissime sorbeat. Exinde su- « per corporali ponat calicem et palla tegat, ac junctis ma- « nibus in medio altari dicat *Quod ore sumpsimus*, et subinde « admoto aquæ vasculo, digitos lavet dicens *Corpus tuum* et « abstergat. Hisce peractis, calicem super corporali manen- « tem adhuc, deducta palla, cooperiet ceu moris est, scilicet « primum purificatorio linteo, deinde patena, et demum velo. « Post hæc Missam prosequatur. »

Mgr Martinucci, comme nous l'avons dit, prend cette instruction pour base ; cependant, il ne fait pas mettre le purificatoire sur le calice: « Celebrans, dit le savant liturgiste, « in prima et secunda Missa postquam consummaverit et « omnino hauserit calicem, ponet ipsum in medio corporali et « cooperiet palla, dicet junctis manibus orationem *Quod ore* « *sumpsimus*, deinde extra corporale in vasculo præparato

« purificabit pollices et indices, recitans orationem *Corpus* « *tuum, Domine*, et purificatorio exterget. Patenam pallæ im- « ponet, ex capsula hostiarum accipiet unam et ponet super « patenam, calicem velo cooperiet, et Missam prosequetur. »

M. de Herdt donne les deux méthodes et s'exprime comme il suit sur cet objet (*Ibid.*) : « In illa Missa, post quam « Sacerdos adhuc celebrare debet, S. Sanguis diligentius est « hauriendus, ut quantum feri potest, nihil supersit, præser- « tim circa labium calicis, ne patenæ, qua calix mox tegendus « est, adhæreat. Sumpto S. Sanguine, Sacerdos dicit *Quod* « *ore sumpsimus*, et interea calicem in medio corporalis de- « positum, prius patena et deinde palla cooperit. Calix autem « purificatorio nec abstergitur, nec cooperitur propter reliquias « S. Sanguinis verosimiliter in calice relictas : ut nec os Cele- « brantis abstergitur. Deinde more solito dicit *Corpus tuum*, « *Domine*, et interea pollices et indices abluit in aliquo vase « mundo, vitreo aut argenteo. Idcirco minister cum ampullis « ad altare communiter accedit, et ut alias effundit vinum et « aquam super pollices et indices. Si tamen Minister ad altare « non accedat, ne Celebrans distractus purificationem in « calicem effundere sinat, eamque sumat, et ipse digitos « abluat in vase in altari posito, vinum et aquam continente, « dicendum non est ipsum agere contra rubricas, quæ solum- « modo præscribunt, ut digitos abluat in aliquo vase mundo. « Celebrans, abstersis purificatorio digitis, vas locat in poste- « riori parte altaris juxta corporale, et palla alia cooperit, ac « prope illud ponit purificatorium. Postea calicem super cor- « porali positum velo cooperit. »

Plusieurs règles semblent ici facultatives, et pour cette raison, plusieurs *Ordo* renvoient aux cérémoniaux sans indiquer d'une manière positive ce qu'il faut faire. On aurait pu, comme on en exprimait le vœu dans la consultation qui nous a été adressée à cet égard, indiquer quelque chose de plus précis et obtenir par là une uniformité plus grande ; mais il y a aussi des raisons de laisser la liberté de choisir entre plusieurs pratiques également autorisées : s'il n'y a pas de motif suffisant pour imposer ce que l'Eglise n'a pas jugé à propos

de prescrire, on peut se trouver dans des circonstances qui nécessitent le choix en faveur d'une des méthodes indiquées. Si le Prêtre n'a pas un servant exercé et intelligent, il fera lui-même tout ce qu'il peut faire sans le secours du servant. Il mettra ou fera mettre sur l'autel tout ce qui peut y être mis, à savoir le vase de la purification avec de l'eau ou du vin et de l'eau, ainsi que la boîte aux hosties. Dans quelques églises, on a coutume de mettre ces hosties dans la bourse, et cet usage ne paraît avoir rien de condamnable. Tout le monde conviendra cependant qu'il est mieux de mettre sur la crédence la boîte aux hosties et le vase de la purification jusqu'à la communion de la première Messe.

Mais est-il préférable de purifier ses doigts dans un vase vide où le servant verse le vin et l'eau, ou de le faire de la manière indiquée dans l'instruction ? Cette instruction ne paraît pas, sans doute, faire une prescription formelle et interdire la méthode indiquée par les anciens auteurs, mais elle a, sans contredit, une autorité que les auteurs n'ont pas, et à ce titre, elle doit être préférée. En suivant la méthode indiquée par les anciens auteurs, on conserve une des cérémonies de la Messe qui est omise en se conformant à la pratique donnée dans l'instruction ; mais on peut aussi discuter l'opportunité d'employer un vase profane pour cette cérémonie, et demander s'il n'est pas aussi logique de faire alors ce que l'on fait toujours quand il faut purifier ses doigts après avoir touché les saintes espèces.

Quant à la prière *Quod ore sumpsimus*, l'enseignement de Merati, qui la fait réciter en couvrant le calice, ne semble guère admissible pour les raisons données ci-dessus. On peut ajouter ici l'autorité du *Memoriale rituum*, qui, à la Messe des présanctifiés célébrée sans Ministres sacrés, donne la méthode indiquée par l'instruction, et mentionne l'inclination prescrite par la rubrique du Missel.

Dans plusieurs églises, on couvre avec un purificatoire le vase destiné à la purification : on ne voit pas de motif pour condamner cet usage.

M. de Herdt ajoute que, dans les pays où l'on a coutume

de laisser la partie antérieure du corporal repliée jusqu'à l'offertoire, le Prêtre la replie avant de couvrir le calice. Cette pratique, qui ne paraît pas conforme à la rubrique du Missel, n'est cependant pas improuvée par Mgr de Conny, comme nous aurons ailleurs l'occasion de le faire voir. Si le Prêtre replie ainsi le corporal, il soulève le calice de la main droite et replie le corporal de la main gauche.

II. Règles à observer à une Messe solennelle.

A la Messe solennelle, lorsque le Célébrant a pris le précieux Sang comme il vient d'être dit, le cérémoniaire ou un des acolytes apporte à l'autel le vase de la purification. Si ce vase est vide, le premier acolyte se présente avec les burettes, comme à l'ordinaire. Le Célébrant se purifie les doigts comme il est dit ci-dessus, et continue la Messe. Le sous-diacre couvre le calice. Il peut ensuite le laisser sur l'autel, près du tabernacle, de manière à ce qu'il ne gêne pas pendant l'encensement qui se fait à Laudes pendant le chant du cantique *Benedictus*. Le sous-diacre peut aussi porter le calice à la crédence comme à l'ordinaire ; mais alors on doit y mettre un corporal, ou bien un clerc engagé dans les ordres sacrés le reçoit, le porte à la sacristie et le dépose sur un corporal. Gavantus préfère que le calice reste sur l'autel; mais cette pratique présente un inconvénient à cause des Laudes, pendant lesquelles il est plus convenable d'ôter le calice et même le Missel et les canons (1).

Les auteurs s'expriment comme il suit sur ce point.

1° *Gavantus* (*Ibid.*) : « Verum in prima Missa solemni, « hausto diligentius Sanguine de calice, subdiaconus illum

(1) On doit remarquer ici que les auteurs ne font aucune difficulté pour permettre au sous-diacre de toucher au calice qui n'est pas encore purifié. On ne rend pas aux saintes parcelles ni aux gouttes du précieux Sang qui pourraient être restées dans le calice les honneurs que l'on rend à la sainte Eucharistie, et on ne fait pas la génuflexion en passant devant le calice. Mais, comme on le voit, on ne permet pas à un clerc qui n'est pas dans les ordres sacrés de le porter. Si le sous-diacre était remplacé dans son office par un clerc minoré ou tonsuré, ce clerc ne porterait pas le calice à la crédence : s'il était nécessaire de l'y porter, le diacre devrait le faire.

« deferet sine purificatorio ad credentiam de more ; ubi,
« supposita saltem palla, decenter servabitur usque ad se
« cundam Missam; vel certe relinquet cum corporali extenso
« super altare prope tabellam secretarum, ne impediat in-
« censationem altaris faciendam in laudibus ; et hoc postremum
« mihi magis placet. »

2° *Bauldry* (*Ibid.* n. 35) : « Praxis urbis communior, et certe
« congruentior, ex Gav. part. IV, tit. III, n. 4, est ut dum
« Celebrans hæc dicit (*Quod ore sumpsimus et Corpus tuum*
« *Domine*) post sumptionem pretiosi Sanguinis ad primam
« Missam solemnem, hausto diligentius sanguine, subdiaco-
« nus post lotionem manuum Celebrantis, non extergat cali-
« cem, sed illum deferat ad credentiam sine purificatorio,
« indeque ab alio in sacris ad sacristiam, ubi supposito cor-
« porali decenter servetur usque ad Missam secundam, seu
« solemniter, seu privatim celebrandam ; tum ne impediat
« altaris incensationem in laudibus faciendam, tum ne minus
« habeatur reverenter in credentia quam par sit, usque ad
« aliam Missam, in cujus initio collocari poterit super creden-
« tia, siccata, ut creditur, jam quacumque vini specie. Si
« tamen non omnino desiccatæ sint species, supponatur adhuc
« eidem calici corporale, decenterque tractetur. Idem serva-
« tur in secunda Missa. »

3° *Merati* (*Ibid.* n. 8) : « Subdiaconus post lotionem manuum
« Celebrantis non extergat purificatorio calicem, sed illum ad
« credentiam sine purificatorio, indeque alius sacris initiatus
« eumdem calicem in sacristiam deferat : ubi supposito cor-
« porali in loco aliquo decenti et clauso servabitur usque ad
« secundam Missam solemniter seu privatim celebrandam ;
« in cujus initio, ut alias, e sacristia deferri, et super præ-
« dicta credentia collocari poterit, siccata jam, ut creditur,
« quacumque vini consecrati specie ; sed tamen quia mora-
« liter certum est, non potest sic assumi sacrum Sanguinem
« quin aliquæ remaneant species, seu guttulæ, quæ post ali-
« quam moram ad fundum conveniunt, ut omni cautela adhi-
« beatur, et reverentia prædicto calici præstetur, adhuc
« eidem corporale, seu palla supponi debet, decenterque tra-

« ctari, et a ministro sacro semper deferri. Idem servetur in « secunda Missa, et hæc est praxis urbis communior, et con- « gruentior. »

4° *Mgr Martinucci* dispose les cérémonies de la manière suivante (*Ibid.* l. II, c. XIII, n°s 18 et 19) : « Ad Celebrantis « communionem cæremoniarius vel acolythus aliquis afferet « ad altare in latus epistolæ vasculum aquæ cum purificatorio « pro Celebrantis purificatione digitorum, alter acolythus in « eamdem partem feret calicis velum. Calicem a Celebrante « consummatum et in medio corporali depositum subdiaco- « nus palla cooperiet. Celebrans junctis manibus adjiciet ora- « tionem *Quod ore sumpsimus*. Subdiaconus extra corporale « præsentabit ei vasculum aquæ, in quo pollices et indices « purificabit recitans orationem *Corpus tuum Domine*, et illos « digitos purificatorio absterget. Subdiaconus patenam impo- « net calici, quem velo cooperiet et super corporale relinquet « in medio altari; ita tamen, ut sit a parte posteriori prope « tabellam secretarum, ne altare impediat cum ad *Benedictus* « thurificandum erit. Idem subdiaconus purificatorium velo « calicis supponet versus dexterum latus. »

Les auteurs qui font porter le calice à la crédence supposent toujours la première Messe suivie des Laudes. On laisserait donc toujours le calice sur l'autel si l'on ne devait pas célébrer cet office, ou si cette Messe était celle de l'aurore. Si le Prêtre qui célèbre la Messe solennelle devait célébrer une autre Messe immédiatement après, un acolyte apporterait la boîte aux hosties après la communion, et le sous-diacre mettrait une hostie sur la patène. Après le dernier évangile, le Célébrant reviendrait au milieu de l'autel avec ses ministres, et si le Missel a été fermé, il va l'ouvrir quand le diacre et le sous-diacre sont descendus au bas des degrés; tous les ministres se retirent avec les salutations ordinaires, et un servant vient à l'autel. Si le salut au chœur doit se faire au bas des degrés, le Célébrant fera bien de faire ce qui vient d'être dit; s'il se fait à un autre endroit, et si le Missel est resté ouvert, le Célébrant descend au bas des degrés avec ses ministres et fait avec eux la révérence convenable à l'autel;

alors tous le saluent et se retirent. Il faut remarquer que les ministres qui se retirent sans le Célébrant vont à la sacristie les plus dignes les premiers.

§ 3. — *Règles à observer à l'offertoire de la deuxième et de la troisième Messe.*

Comme un calice qui n'est pas purifié ne peut être posé en dehors du corporal, et comme il ne convient pas de l'essuyer avec le purificatoire, il est nécessaire, à l'offertoire de la deuxième et de la troisième Messe, d'apporter une modification aux cérémonies prescrites pour les Messes ordinaires. Pour verser le vin et l'eau dans le calice, le Prêtre devra rester au milieu de l'autel, afin d'appuyer le calice sur le corporal ; s'il veut se rendre comme à l'ordinaire au côté de l'épître, il devra s'abstenir de poser le calice sur l'autel, ou bien il prendra la pale, qui, comme il est dit t. XV, p. 566, est un corporal, et posera le calice dessus. La même règle sera observée par le diacre à la Messe solennelle.

Les auteurs anciens ne parlent pas de cette précaution. Mgr Martinucci indique les deux premières pratiques dont nous avons parlé. M. de Herdt donne les trois méthodes. Ils engagent en outre à unir le vin aux gouttes de précieux Sang qui pourraient se trouver dans le calice, et recommandent au Prêtre ou au diacre de verser le vin de manière à ce qu'il n'y ait pas de gouttes adhérentes aux parois du calice.

Mgr Martinucci s'exprime comme il suit pour la Messe basse (*Ibid.* n. 26) : « In secunda et tertia Missa ad offerto-
« rium, postquam velum de calice detraxerit (Celebrans),
« amovebit de medio calicem ipsum, relinquens eum in
« corporali coopertum pal'a, et hostiæ peraget oblationem. Pa-
« tena corporali supposita, calicem deteget, ac manu sustinens
« illum, quin imponat super altare, transibit in cornu episto-
« læ, et in eum infundet vinum et aquam, nec purificatorio
« exterget. Si opus fuerit, guttas vini in calicis parte interiori
« sparsas colliget, inclinans in gyrum calicem, ut a re-
« liquo vino excipiantur. Deponet deinde calicem in corporali

« seorsim, ac reversus ad medium altare, recipiet ipsum et « oblationem illius exequetur. » Pour la Messe solennelle, le savant auteur donne les règles suivantes (*Ibid.* n. 31) : « Dia- « conus cum ascenderit ad dexteram Celebrantis, deteget « calicem et aliquantum de medio removebit, relinquens « ipsum super corporali, et patenam cum hostia tradet Cele- « branti. Idem calicem sinistra sustinens, nec abstergens, « neque inclinans eum super altare, infundet ipse vinum, et « subdiaconus aquam, ritu usitato. Diaconus calicem paulum « agitabit, ut guttæ in interno calice sparsæ colligantur vino « eodem : tradet illum Celebranti, cumque ipso peraget obla- « tionem. »

Nous lisons dans M. de Herdt (*Ibid.*) : « Ad offertorium se- « cundæ et tertiæ Missæ calix ante infusionem vini purifica- « torio extergi nequit; vinum et aqua ita caute infundenda « sunt, ne guttæ intra calicem dispergantur ; quod si guttæ « dispersæ appareant, purificatorio extergi nequeunt, sed « circumacto vino in fundo uniendæ sunt. »

§ 4. — *Règles à observer à la fin de la troisième Messe.*

A la fin de la troisième Messe, le Prêtre prend la purification et l'oblation comme à l'ordinaire. Quant à ce qui se trouve dans le vase où il s'est purifié les doigts à la fin des deux premières Messes, il peut le remettre dans le calice et le prendre avant ou après l'oblation, et purifier le vase après avoir purifié le calice. La purification peut aussi être donnée à une personne qui est à jeûn, ou jetée dans la piscine.

Ces différentes pratiques sont indiquées par les auteurs.

1° *Castaldi* (*Ibid.* n. 7) : « In tertia Missa assumpto San- « guine, vinum purificationis vasculo sibi a ministro porrecto « intra calicem infusum assument (Sacerdotes). Digitos deinde « abluent, et reliqua more solito prosequentur. »

2° *Bauldry* (*Ibid.* n. 24) : « In tertia Missa sumetur (ablu- « tio) a Celebrante post purificationem ejus, si commode fieri « potest ; attamen potest porrigi alieno, qui sumpserit commu- « nionem, pro ejus purificatione, vel dari alteri jejuno, aut « si aliter fieri non possit, in sacrarium effundatur. »

3° *Merati* (*Ibid.* n. 10) : « In tertia Missa omnia observentur « usque ad sumptionem Sacramenti inclusive : quo peracto « sumat Sacerdos purificationem ordinariam, deinde ablutio- « nem digitorum e vase argenteo vel vitreo immittat in cali- « cem, et sumat, ac denique faciat solitam in calice digitorum « ablutionem, et postquam extersit calicem, etiam vas in quo « fuit ablutio, purificatorio extergat. »

4° *Mgr Martinucci* (*Ibid.* n. 2) : « Aquam in vasculo, qua « usus fuerit ad purificandos digitos, poterit Celebrans infun- « dere in calicem ad ablutionem tertiæ Missæ, vel relinquet « eam in altari, et sacristæ officium erit eam demittere in « piscinam seu sacrarium post omnium Missarum celebratio- « nem. »

5° *M. de Herdt* (*Ibid.*) : « Sacerdos in ultima Missa, ablutis « super calicem digitis, iisque abstersis, ablutionem e vasculo « immittit in calicem, et illam sumit cum ablutione digitorum « ultimæ Missæ : sumptaque eadem ablutione, os purifica- « torio extergit, et deinde calicem et vasculum. »

A la Messe solennelle, si le Célébrant prend la purification, le sous-diacre purifie le vase après avoir purifié le calice.

§ 5. — *Observations relatives à ces Messes.*

Il pourrait arriver qu'un Prêtre se servît d'un calice avec lequel un autre Prêtre aurait célébré une ou deux Messes, et ne serait pas purifié. Ce Prêtre observerait alors à l'offertoire de la première Messe ce qui est indiqué pour la deuxième et la troisième.

S'il fallait purifier le calice avant la dernière Messe, on se conformerait aux règles données par la S. Congrégation des rites au sujet du binage.

P. R.

MORALE.

SUFFIT-IL QUE L'ON CROIE AVOIR LA CONTRITION POUR ÊTRE JUSTIFIÉ PAR L'ABSOLUTION DANS LE SACREMENT DE PÉNITENCE ?

Nous supposons que le pénitent qui veut obtenir le pardon de ses péchés dans le sacré tribunal, y apporte tout ce qui peut être requis d'ailleurs pour rentrer en grâce avec Dieu, si ce n'est, quant à la contrition, qu'il n'a que la persuasion qu'elle est en lui sans qu'il la possède réellement. Nous avons à examiner si cette persuasion seule peut lui suffire.

Voyons d'abord ce que doit être la contrition, premier acte nécessaire au pécheur qui veut se réconcilier avec Dieu, et quelle est sa nécessité aux yeux de l'Eglise pour qu'il obtienne cette réconciliation.

Le saint Concile de Trente (1) définit ainsi la contrition : « Animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero ; » et après l'avoir ainsi définie, il ajoute : « Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hæc contritionis motus necessarius. » Un peu plus bas, dans le même chapitre, il explique en quoi consiste cette contrition requise pour la justification du pécheur : « Declarat igitur Sancta Synodus hanc contritionem, non solum cessationem a peccato, et novæ vitæ propositum, et inchoationem, sed veteris etiam odium continere, juxta illud : *Projicite a vobis omnes iniquitates vestras*, etc. Et certe qui illos sanctorum clamores consideraverit : *Tibi soli peccavi*, etc. *Recogitabo tibi annos omnes meos in amaritudine animæ*, etc., facile intelligit eos ex vehementi quodam anteactæ vitæ odio, et ingenti peccatorum detestatione manasse. »

(1) Sess. XIV, cap. IV.

Le saint Concile expose ensuite ce qui est propre à la contrition parfaite, ainsi qu'à la contrition imparfaite, et il ne manque pas de faire observer que, pour que cette dernière, à laquelle il donne le nom connu d'*attrition*, puisse disposer le pécheur à sa réconciliation avec Dieu dans le sacrement de Pénitence, il faut absolument que *voluntatem peccandi excludat*. Déjà le saint Concile, dans sa sixième session, chap. VI, énumérant les divers actes requis pour la préparation des adultes au baptême, avait dit : « Propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem ; hoc est per eam pœnitentiam quam ante baptismum agi oportet. »

Il est manifeste qu'aux yeux du Concile une contrition qui est appelée par lui *animi dolor, et propositum non peccandi*, ne peut pas être une simple persuasion qu'a le pécheur de la posséder, il doit l'avoir réellement dans le cœur ; et par conséquent, s'il n'en avait que la fausse persuasion, il pourrait bien arriver qu'il changeât de conduite et cessât de réitérer les fautes dont il s'était rendu coupable; mais il ne regretterait pas nécessairement pour cela de les avoir commises, il n'aurait pas pour cela la *haine* et *la détestation* exigées par le Concile. Or il faut qu'il ait réellement ces sentiments pour obtenir son pardon, et cela par une raison bien simple : « Nam, dit le *Catechismus ad Parochos* (1), qui amico reconciliari velit, quem injuria aliqua affecerit, et doleat oportet quod in eum injuriosus fuerit, et diligenter reliquo tempore provideat ne qua in re amicitiam læsisse videatur : quæ duo obedientiam adjunctam habent necesse est : hominem enim legi sive naturali et divinæ, sive humanæ, quibus subjectus est, parere convenit. »

Cette double nécessité, et de détester du fond du cœur (non-seulement de bouche) les fautes commises, et d'être sincèrement résolu à ne plus réitérer ses offenses, est donc indispensable, et indispensable par la nature des choses, de droit divin par conséquent, et d'une nécessité que l'école appelle

(1) *De Pœnitentia*, nº XLI.

de *moyen* : car, comment supposer que Dieu, qui voit le fond des cœurs, qui demande avant tout de l'homme les dispositions de son cœur : *Fili, præbe cor tuum mihi*, se contente de l'imagination que se forme le pécheur qu'il a la douleur de ses fautes, lorsque réellement il ne l'a pas, lorsqu'intérieurement il n'est pas fâché de les avoir commises ? Comment penser qu'il pardonne à celui qui ne rétracte pas et ne déteste pas les injures qu'il lui a faites ?

La détestation intérieure et réelle des fautes qu'on a commises étant donc, on le voit, de nécessité de moyen pour rentrer en grâce avec Dieu, il ne peut y avoir eu d'époque où cette disposition n'était pas nécessaire, ainsi que le dit le saint Concile de Trente, et ce point de doctrine est au dessus de toute controverse, et l'on ne peut affirmer qu'à aucune époque il y ait eu des théologiens, réputés orthodoxes, qui aient été d'un avis contraire.

Cependant on pourrait être porté à concevoir quelque doute à cet égard en lisant, dans cette *Revue* même, certaines assertions d'un respectable membre d'un de nos plus illustres et plus recommandables corps religieux.

Le Révérend Père Ramière, jésuite, dans un article inséré au tome XXX de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, dit à la page 201, en parlant de l'enseignement suivi par les anciens thomistes, enseignement qu'il prétend avoir été changé par Suarez : « Les anciens thomistes regardaient sans doute la « contrition, aussi bien que la confession, comme la matière « essentielle et constitutive du sacrement ; mais à défaut « d'une contrition réelle, ils estimaient que la contrition *puta-* « *tive* (*contritio existimata*) pouvait suffire. Suarez repousse « cette opinion, et il lui oppose un argument qui ne manque « pas de force : la matière des sacrements, dit-il, ne saurait « dépendre de la bonne ou de la mauvaise foi de ceux qui « s'en servent : ou elle est ou elle n'est pas. Celui, qui de la « meilleure foi du monde emploierait pour baptiser du vin « blanc au lieu de l'eau, ne confèrerait pas validement le « baptême. Ainsi du moment qu'on reconnaît la contrition « comme la matière du sacrement de Pénitence, on ne saurait

« se contenter de l'apparence de cette disposition; on doit « s'assurer de son existence réelle. » Ce raisonnement est en effet péremptoire ; mais le R. Père prétend en éluder la force en embrassant le sentiment de Scot qui nie que les actes du pénitent, la contrition, la confession, etc., soient parties essentielles du sacrement de Pénitence; nous verrons tout à l'heure et on a déjà vu ci-dessus, s'il suffit de recourir à ce sentiment pour n'exiger du pécheur, qui veut rentrer en grâce, que la fausse persuasion qu'il se repent de ses fautes.

A la page 214 du tome XXVIII de notre même *Revue*, ce Révérend Père, rendant compte de l'ouvrage du P. Van Rooy, intitulé : *Tractatio practica de sacramento Pœnitentiæ*, avait encore dit : « Bien plus nombreux encore sont les thomistes « qui soutiennent qu'une contrition *purement putative* (*contri-* « *tionem existimatam*) suffit pour recevoir, dans le sacrement « de pénitence, la rémission de ses péchés. Ce sentiment qui « était assez généralement admis avant Suarez, identifie com- « plétement dans la pratique la doctrine de saint Thomas « avec celle de Scot, par rapport aux pécheurs d'habitude « qui s'approchent avec des dispositions imparfaites du saint « tribunal. Si ces pénitents croient de bonne foi avoir rempli « leur devoir, et si, du reste, ils n'ont aucune attache for- « melle au péché, ils recevront le bienfait du sacrement, parce « que, dit Melchior Cano, ils n'opposent pas d'obstacle et « approchent avec sincérité du sacrement. Or ce sacrement, « comme tous les autres, doit avoir son effet dans tous ceux « qui ne lui opposent pas d'obstacle. »

Ces étranges assertions du R. P. Ramière supposent deux choses absolument inadmissibles et incroyables, savoir : 1° que la généralité des théologiens, thomistes, scotistes et autres, ont pensé, avant Suarez, que la contrition réelle n'était pas indispensable pour obtenir le pardon des péchés ; et 2° que l'Eglise a toléré et même approuvé cette manière de voir.

Le Révérend Père ne peut contester l'exactitude de ces inductions, car enfin qu'a-t-il pu vouloir dire en affirmant,

comme étant la doctrine des thomistes, des scotistes et de tous les théologiens avant Suarez, que la contrition *putative* suffisait pour la réconciliation du pécheur avec Dieu ? Est-il possible d'entendre par contrition putative autre chose qu'une contrition qu'on croit avoir, mais que réellement on n'a pas? Et si c'est dans ce sens seulement qu'on peut entendre ses paroles, ne s'en suit-il pas évidemment, qu'à ses yeux, avant le Père Suarez, tous les théologiens, thomistes, scotistes, etc., pensaient qu'on peut obtenir le pardon de ses péchés sans le repentir réel de les avoir commis, et qu'il suffisait de croire qu'on avait ce repentir?

Et qu'il ne dise pas, comme il le fait, qu'il n'est pas du sentiment de plusieurs théologiens qui attribuent à Scot l'opinion « qu'il n'exigeait aucun repentir, comme condition préalable de la réception fructueuse du sacrement de Pénitence, » puisque cet auteur déclare que « non est utilis absolutio nisi præcedat in confitente aliqua contritio vel attritio (1) ». Cette allégation n'infirme en rien notre inculpation puisque, d'après ses propres paroles, la contrition ou l'attrition reconnue nécessaire par Scot, n'est pas une détestation réelle de tous les péchés commis, mais qu'elle peut n'être qu'un détachement *actuel* du péché, laissant subsister, sans détestation aucune, le péché habituel dans le cœur. « La contrition efficace, dit-« il (celle évidemment par laquelle on renonce réellement à « tout péché, au moins mortel), est nécessaire de nécessité « de précepte (de précepte seulement) ; mais si le pénitent « est à son insu dépourvu de cette disposition, il pourra être « validement absous, pourvu qu'il ait un repentir assez effi-« cace pour détruire en lui l'attachement *actuel* au pé-« ché (2). »

Vous l'entendez, lecteurs, le Père Ramière n'exige, pour qu'il soit reconcilié, de celui qui par ignorance ne s'aperçoit pas qu'il manque de la contrition *efficace*, que la condition

(1) *Revue*, t. XXIX, p. 203.
(2) *Revue*, Ibid, p. 204.

qu'il ait seulement un repentir qui détruise l'attachement *actuel* au péché : c'est-à-dire si nous comprenons bien ses paroles, et nous ne voyons pas qu'on puisse autrement les comprendre, qu'au moment de l'absolution il ne pèche pas ; par exemple, qu'il ne détienne pas injustement le bien d'autrui, la réputation du prochain, son honneur, qu'en ce moment il n'ait pas de la haine, ou n'ait pas la volonté de commettre d'autres fautes graves. Mais quant à détester les autres péchés qu'il a pu d'ailleurs commettre, par exemple, les blasphèmes, les péchés d'impureté, l'infraction des vœux, la violation des lois de l'Eglise en fait d'abstinence, d'audition de la sainte Messe, des œuvres serviles le dimanche et les jours de fêtes de précepte, etc., si, à son insu, il n'a pas le regret sincère d'avoir commis ces fautes, pourvu qu'*actuellement* il n'ait pas la volonté de les commettre, le R. P. Ramière, et, d'après lui, les scotistes, et même les thomistes, ainsi que la plupart des anciens théologiens qui ont écrit avant Suarez, prétendent qu'il peut être purifié de ses fautes, sans aucun acte de détestation et de douleur de les avoir commises, vu que, n'y ayant pas chez lui l'attachement *actuel* à ses péchés, le sacrement doit avoir son effet, ne rencontrant pas d'obstacle dans celui qui le reçoit : l'obstacle ne pouvant être, dans le cas, que l'omission du précepte d'avoir la contrition efficace ; or, cet obstacle n'existe pas ici, puisqu'on suppose un pécheur qui est dans la bonne foi à cet égard, et n'aperçoit pas dans le moment qu'il y aurait pour lui obligation d'avoir cette espèce de contrition qui, à son insu, lui fait défaut.

En interprétant, comme nous le faisons, les paroles du R. P. Ramière, nous croyons en pénétrer la véritable portée ; car si, par attachement au péché *actuel*, qui, selon lui, serait le seul obstacle à la rémission des péchés dans celui qui est dans la bonne foi, il entendait encore l'attachement au péché habituel, qu'il faudrait haïr aussi bien que le péché actuel, outre qu'il s'exprimerait très-improprement et se servirait d'un langage propre à induire en erreur, il ne dirait rien autre que ce que soutiennent les théologiens qu'il combat ; et comment alors trouverait-il de la différence entre l'ensei-

gnement communément suivi depuis Suarez, et celui qu'il attribue aux théologiens qui l'ont précédé?

Ainsi, d'après le Père Ramière, la contrition, telle qu'elle est définie par le Concile de Trente, ANIMI *dolor ac detestatio de peccato* COMMISSO, n'est pas absolument nécessaire pour la réconciliation du pécheur avec Dieu, et le saint Concile aurait eu tort d'affirmer que cette contrition avait été en tout temps indispensable : *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum* (celui qu'il a défini) *contritionis motus necessarius*. En vain le Révér. Père cherche-t-il à abriter cette grave erreur sous le couvert de l'opinion du docteur Scot, qui ne reconnaissait pas les actes du pénitent comme parties essentielles du sacrement de Pénitence. Cette opinion, que nous ne voulons pas discuter, est en dehors de la question actuelle. Quand même la contrition ne serait pas partie essentielle du sacrement de Pénitence, dans tout sentiment qui veut se contenir dans les limites de l'orthodoxie, elle est indispensable pour la rémission des péchés, puisqu'elle est, pour cette effet, de nécessité de moyen, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus ; et cette contrition, dit le Concile de Trente, n'est pas seulement un changement de vie, une renonciation aux péchés futurs, elle est encore, d'après lui, une haine formelle et une détestation des péchés commis, *animi dolor ac detestatio de peccato commisso*. Et si les scotistes, les thomistes et autres théologiens, avant Suarez, ont pensé qu'on pouvait absoudre les pénitents quand même leur contrition n'aurait pas eu toute la perfection désirable, on n'est pas autorisé à dire pour cela qu'ils n'exigeaient pas une vraie et réelle détestation des péchés commis ; de même que, quoique le catéchisme du Concile de Trente ait dit : « Si, audita confessione judicaverit (confessarius) neque in enumerandis peccatis diligentiam neque in detestandis dolorem pœnitenti *omnino* defuisse, absolvi poterit (1), » il ne suit pas non plus que ce catéchisme se contente d'une douleur des péchés qui n'aille pas jusqu'à exclure tout à fait la

(1) *De Pœnitentia*, n° LXXXII.

volonté de les commettre. Nous avons vu plus haut qu'en parlant même de l'attrition, le Concile de Trente exigeait que cette espèce de contrition, pour être une disposition suffisante à la réception du sacrement de Pénitence, exclut la volonté de pécher, *voluntatem peccandi excludat.*

Quant à ce que dit le Rév. Père Ramière qu'avant Suarez on n'exigeait aucune épreuve pour absoudre les récidifs, cette assertion nous paraît assez légèrement avancée : « Falsum est, dit Bérardi (1)... quod nulla cautela circa recidivos antiquis temporibus adhibita fuerit... Hoc patet... etiam a D. Thoma, qui (IV *Sentent.* d. 22, q. 1, a. 3) scripsit : *Multa expediunt ad spiritualem salutem recidivanti... ut scilicet circa eum major cautela adhibeatur.* Patet demum ab antiqua Ecclesiæ disciplina circa recidivos quam refert Tournely scribens (2) : *Qui post illam* (pœnitentiam) *semel adimpletam, in eadem aut etiam graviora peccata incidebant... vitæ suæ tempore a sacra mensa exclusi, secreta pœnitentia castigabantur, et in fine tantum veniam et absolutionem obtinebant* (3).

La même réponse est faite par M. Martinet à l'allégation des auteurs qui prétendent qu'on ne doit exiger des récidifs rien de plus que des autres pécheurs : « Commentitium est, dit-il (4), et temeritatis plenum quod defensores adversæ opinionis asserunt de suo consensu cum schola veteri, et de Janseniana origine sententiæ recentiorum circa recidivos. Habent enim contra se totam antiquitatem et veterem Ecclesiæ disciplinam de dilationibus, experimentis et

(1) Ap. *Vindic Alphons.* t. II, p. 305.

(2) *De Pœnit.* q. VII, à 5.

(3) Ce même Berardi explique quelle fut cette antique discipline, et quelles modifications les âges lui firent subir : « Valde probabile est, dit-il, quod disciplina concedendi absolutionem post peractam satisfactionem servata fuerit usque ad sæculum octavum. — Et etiam postea per aliqua sæcula confessarii tenebantur pœnitentias injungere pœnitentibus diuturnas et gravissimas in sacris canonibus taxatas Quamvis, circa sæculum XII, pœnitentiæ cœperint esse arbitrariæ, id est, non præcise juxta canones, et quamvis in casu impotentiæ valde minuerentur, tamen usque ad sæculum XVI, semper in usu fuerunt pœnitentiæ gravissimæ. » (ap. *Vindic. Alphons.* t. II. p. 304).

(4) *Theol. mor.* t. II, lib. III, art. XII, § 2.)

probationibus capiendis tum a catechumenis ante baptismum tum a publicis peccatoribus ante reconciliationem. »

L'existence de la discipline dont parlent les deux auteurs précités, en vigueur, d'après Bérardi, jusqu'au XVIe siècle, est une preuve qu'il est faux qu'on n'exigeât aucune épreuve des récidifs avant de les admettre à la réconciliation. Un fait relaté par Bérardi confirme la pratique contraire. On amena, dit-il, à Thomas Cantipratanus, auteur du XIIIe siècle, un pauvre pécheur qui avait la malheureuse habitude de se polluer ; Thomas, qui l'avait absous plusieurs fois en lui imposant des pénitences salutaires, se refusa à lui accorder une nouvelle absolution, et il voulait le renvoyer à son évêque. Sur les instances néanmoins du curé qui le lui avait amené, et qui le suppliait de l'absoudre une fois encore, à la condition qu'en la présence de l'un et de l'autre, ce pécheur adresserait à Dieu, à deux genoux, la prière de le punir promptement s'il venait à retomber dans son péché, Thomas consentit à lui donner une nouvelle absolution. Tout joyeux de l'avoir reçue, le pécheur se retire chez lui ; mais cette grâce ne lui fut pas profitable ; car, le mardi après Pâques, ayant succombé de nouveau aux attaques du démon impur, le bras du Dieu vengeur s'appesantit sur lui, et poussant des cris horribles, ce malheureux expira misérablement en répétant : « La vengeance de Dieu est sur moi, la vengeance de Dieu est sur moi ! »

Avant Suarez et avant la naissance du Jansénisme, les confesseurs exigeaient donc des garanties avant d'absoudre les récidifs, et on était loin de penser que la fausse persuasion du pénitent qu'il était contrit, dût autoriser le ministre du sacrement de pénitence à lui donner l'absolution, si celui-ci croyait avoir de justes motifs de croire qu'il se faisait illusion.

Mais, ne cesse-t-on de répéter, le confesseur ne pouvant lire dans l'intérieur du pénitent, ne peut que s'en référer à son témoignage sur la réalité de sa contrition, et tous les auteurs s'accordent à peu près à dire qu'on doit le croire, soit dans ce qu'il dit en sa faveur, soit lorsqu'il parle à son désavantage. — Cela est vrai, sans doute, mais avec la condition que des indices non équivoques ne démontrent pas qu'aucune

foi ne doit être ajoutée à ses paroles : par exemple, s'il ne fait rien pour éviter la rechute, s'il cède tout de suite aux tentations, s'il ne prie pas pour obtenir la grâce d'y résister, s'il n'évite pas les occasions où il sait que sa vertu fera naufrage, etc., etc. Car si, nonobstant de pareils indices, on devait absoudre le pénitent, ce serait à tort que le Pape Innocent XI aurait proscrit la 60e proposition ainsi conçue : « Pœnitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ, aut Ecclesiæ, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda, nec differenda absolutio, dummodo ore proferat se dolere et proponere emendationem. »

Cette proposition, extraite de saint Thomas, qu'il faut s'en tenir aux dires du pénitent, et qu'on doit le croire soit qu'il parle en sa faveur, soit qu'il fasse des aveux tournant à son désavantage, ne doit donc s'entendre qu'avec la restriction *nisi tamen sit aliqua præsumptio contra ipsum;* présomption qui existe certainement contre lui dans le cas que nous venons d'exposer. Il y a à observer, en outre, que dans la plupart des passages où saint Thomas se sert de l'expression susdite, il est question de faits dont le confesseur ne peut avoir la certitude que par le témoignage de son pénitent ; par exemple, dans le cas dont il parle, in. IV, dist. 17, q. 3, art. 3, q. 5, où le pénitent, qui se présente à Pâques à son curé, et auquel ce curé demande s'il a été vraiment absous par un autre prêtre, ce curé, dit avec raison le saint Docteur, doit s'en tenir à l'affirmation de ce pénitent, n'ayant pas d'autre moyen de s'assurer de la vérité du fait. — Par exemple encore, dit le même saint, et pour le même motif, dans son *Opusc.* 7 *alias* 12, q. 6, le confesseur doit croire le pénitent qui affirme n'avoir pas commis son péché avec certaines circonstances intérieures qui changent notablement la grièveté du péché (1).

On doit, sans doute, dans ces temps malheureux surtout, où les fidèles sont si portés à s'éloigner des sacrements, ne pas se montrer trop sévère dans l'administration du sacrement de

(1) Voir sur tout cela *Vendic. Alphons.*, t. II. p. 350, 351.

pénitence ; mais on ne doit pas oublier qu'il n'est jamais permis de sacrifier les principes en matière essentielle, et qu'agir autrement ce serait se tromper soi-même : le Père Ramière (1) en convient.

Et qu'on ne dise pas, ainsi qu'on l'entend souvent répéter : mais si je refuse l'absolution, on ne reviendra plus se confesser. — Ce résultat serait certainement très-fâcheux ; mais l'Apôtre nous dit qu'on ne doit pas faire le mal (et c'est le faire que d'absoudre celui qu'on croit indigne de l'être) pour en éviter un autre, fût-il le plus grand du monde ; et un prêtre ne doit pas croire que la profanation des sacrements soit un moyen de rétablir et de conserver la foi parmi les populations chrétiennes, mais plutôt que l'affaiblissement des sentiments religieux, dont on a tant à gémir aujourd'hui, est plus que jamais l'effet de la trop grande condescendance dont on use envers les pécheurs. On absout à droite et à gauche, sans examen, non-seulement sans aucune preuve des bonnes dispositions du pénitent, mais avec les indices les plus évidents qu'ils sont indignes de cette grâce. Faut-il s'étonner de ce que, voyant administrer ainsi les choses saintes, les fidèles perdent peu à peu le respect qu'ils en doivent avoir, et qu'ils s'imaginent avoir le droit de prétendre y avoir part lorsqu'ils en sont souverainement indignes ?

Les confesseurs ont donc sérieusement à réfléchir sur ces considérations, et ils ne doivent pas oublier qu'ils auront un jour à rendre un compte bien redoutable au souverain Juge sur la manière dont ils se seront acquittés de leur ministère dans le sacré tribunal.

On craint en ajournant les pénitents d'être cause qu'ils cesseront de se confesser. Cette crainte, sans doute, mérite de préoccuper le confesseur, et il doit tout faire, le mal excepté, pour prévenir un tel malheur. Mais, à cette fin, qu'il traite avec bonté les pécheurs, qu'il s'efforce de leur faire comprendre, lorsqu'il y a lieu, que n'étant pas disposés à recevoir le

(1) *Revue des sciences ecclés.*, t. XXIX, p. 201 à 202.

pardon de leurs fautes, loin de leur être utile, l'absolution qu'il leur donnerait ne ferait qu'aggraver leur mal; qu'il leur représente vivement l'état déplorable de leur âme, et le péril où ils sont à toute heure de périr pour l'éternité ; qu'il leur indique des pratiques faciles, propres à les faire rentrer en eux-mêmes; qu'il ne les renvoie qu'autant que cela est nécessaire pour qu'ils aient la facilité de rentrer en eux-mêmes; qu'il soit toujours disposé à les bien accueillir ; qu'il les fasse prier, et qu'il prie beaucoup lui-même pour leur retour sincère à Dieu. En se conduisant ainsi, il aura souvent, croyons-nous, la consolation de voir revenir sincèrement au bercail les brebis égarées.

CRAISSON,
Anc. vic. gén.

BIBLIOGRAPHIE.

—

La Sainte Vierge Marie, d'après la doctrine de S. Thomas, par le Dr F. Morgott, professeur de théologie à Eichstaett (1).

I.

« S. Thomæ doctrina præ cæteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum *ita ut nunquam, qui eam tenuerit, inveniatur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus.* »

Ces paroles d'Innocent VI, loin d'avoir été démenties par l'histoire de la théologie en reçoivent tous les jours la plus éclatante confirmation. Même sur le terrain de la philosophie, on peut défier, je pense, nos métaphysiciens modernes de trouver S. Thomas en défaut dans une question, dont la solution ne dépend pas de données expérimentales inconnues au moyen âge. L'histoire de la philosophie le constate à chaque page : en s'écartant des principes du grand docteur, on court risque de faire fausse route, et d'arriver à des conclusions désavouées par la théologie. Au contraire, en marchant sur les traces de S. Thomas on est sûr, pour ainsi dire *a priori* de suivre la bonne voie, et l'on a la consolation de voir accepter ses conclusions par la science et par la foi.

Est-il étonnant que le Saint-Père Léon XIII, confirmant les éloges donnés à S. Thomas par ses prédécesseurs, manifeste une préférence marquée pour les doctrines du Saint, qu'il les

(1) *Die Mariologie des h. Thomas von Aquin*, dargestellt von Dr. Franz Morgott.
Freiburg, Herder, 1878.

recommande à toute occasion, qu'en laissant aux philosophes la liberté pleine et entière de choisir en physique les théories modernes, il désire qu'en métaphysique ils s'attachent à S. Thomas (1).

C'est donc entrer dans les intentions du Souverain Pontife, que de recommander au lecteur le beau livre du Dr Morgott, exposant d'une manière systématique la doctrine de S. Thomas sur la Mère de Dieu.

L'auteur divise son travail en quatre chapitres. Le premier (p. 26) établit et explique les deux propositions capitales : La sainte Vierge, véritable mère du Christ, est véritablement la mère de Dieu.

Le second chapitre (p. 36) donne une idée scientifique de la dignité de la mère de Dieu, résumée dans les paroles de S. Anselme : *Nihil est æquale Mariæ, nihil nisi Deus majus Maria.*

Le troisième chapitre (p. 43) développe davantage l'incomparable grandeur de cette dignité en étudiant les grâces, les vertus, les priviléges qu'elle a procurés à Marie depuis sa conception jusqu'à sa glorieuse assomption.

Le quatrième chapitre, intitulé *des Priviléges de Marie*, parle *a*) de l'exemption du péché personnel (p. 59) ; *b*) de l'exemption du péché originel (p. 67) ; *c*) de la virginité perpétuelle (p. 95) ; *d*) de l'assomption (p. 117).

La sublime figure de la Vierge Marie devait attirer et enflammer le cœur du grand Saint.

D'autre part, le chantre immortel de l'Eucharistie, de l'*Adoro*, du *Pange lingua*, ne manquait pas d'inspiration pour célébrer les gloires de la Reine des cieux. Néanmoins on cherche en vain dans ses œuvres les épanchements poétiques, les tableaux éloquents qu'on rencontre fréquemment chez les contemporains. Son esprit éminemment spéculatif, arrêtant les élans de l'imagination et du cœur, suit dans ses études sur Marie le procédé sévère de la science. Jamais vous n'entendez

(1) V. dans la *Scienza italiana*, l'article intitulé : *Sa Sainteté Léon XIII et la doctrine de S. Thomas.*

le poëte, le panégyriste, l'ascète, c'est partout le froid penseur, le profond théologien. Il ne parle ni au cœur, ni à l'imagination, mais à la raison. Aux brillantes figures, il préfère les concepts distincts et diaphanes ; aux questions oiseuses, il préfère les problèmes posés par l'Ecriture et l'Eglise.

Voilà ce qui distingue le traité de S. Thomas, et le place au-dessus de ceux de ses prédécesseurs. En donnant à la doctrine des SS. Pères une forme logique, il la développe, et la démontre scientifiquement. Si elle perd par ce procédé scolastique en ampleur, elle gagne en profondeur, en précision et en clarté.

Du temps de S. Thomas, les ressources de la patristique n'étaient pas abondantes ; il ne cite que S. Cyrille d'Alexandrie, S. Jérôme, S. Ambroise, S. Augustin, S. Chrysostome, S. Jean de Damas, S. Anselme et S. Bernard ; sa doctrine néanmoins présente l'écho fidèle de la tradition catholique. Placé sur les sommets du moyen âge, l'Ange de l'école résume le passé et fraie les voies à l'avenir. Appuyé sur l'Ecriture, la tradition et l'Eglise, il a jeté les bases d'un traité scientifique sur la sainte Vierge. C'est sur ces bases qu'ont bâti les saints Antonin, Bernardin, Alphonse et les théologiens Denis le Chartreux, Canisius, Suarez, de Vega, Cartagena, Petau, Novatus, dont les ouvrages immortels n'honorent pas moins la théologie que la Mère de Dieu.

Si l'on compare le travail de S. Thomas à ces œuvres immenses, il présente des proportions peu considérables, mais ce sont les proportions de la graine de sénevé qui, jetée en terre, se développe, grandit, devient un arbre riche en fleurs et fruits abondants.

On connaît la controverse touchant l'opinion de S. Thomas sur l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. L'auteur y consacre un chapitre intéressant et très-instructif. Il pose en thèse que la doctrine du grand Docteur n'est pas opposée au dogme défini par l'immortel Pie IX. Après avoir cité et vengé les passages qui établissent explicitement et implicitement la doctrine de l'Eglise, il aborde ceux qui paraissent le contre-

dire. Suivant les traces de plusieurs théologiens (Capponi a Porrecta, Vega, Perrone, Spada, Gaude, Cornoldi), il en donne une explication tirée de S. Thomas lui-même, qui dissipe tout doute et toute difficulté.

Lorsque l'Eglise définit la Conception Immaculée de la sainte Vierge, elle parle de la conception passive, elle déclare l'*âme* de la sainte Vierge préservée *du péché proprement* dit.

Lorsque S. Thomas dit : *B. Virgo in peccato originali fuit concepta*, il considère la conception *active*, il parle du *corps* et du péché originel, en tant qu'il est dans le corps, comme dans sa cause instrumentale. (Qu. disp. de Malo, q. 4, a. 3).

En somme, S. Thomas enseigne que la sainte Vierge aurait contracté le péché originel si la grâce ne l'avait pas miraculeusement préservée. Quoiqu'Elle eût le *debitum*, Elle n'a jamais eu le péché (1).

Nous recommandons ce beau travail à tous ceux qui désirent posséder un résumé substantiel, concis, solide et exact des doctrines de l'Eglise sur la Mère de Dieu. Les dogmes qui s'y rapportent touchent à des questions si difficiles et si délicates, qu'on se félicite de suivre fidèlement un guide sûr comme l'Ange de l'école. Nous voudrions voir ce livre dans les mains de tous les prêtres, surtout en vue de l'instruction et de l'édification des fidèles.

II.

Nous profitons de l'occasion pour recommander au lecteur un Opuscule sur la même matière : *Beatissima Virgo Maria, Imago Dei et SS. Trinitatis juxta mentem D. Thomæ* (2).

Le savant auteur, le R. P. van den Berg des Frères-Prêcheurs expose la grandeur et la dignité la Vierge Marie à un point de vue spécial. Appuyé sur la doctrine de S. Thomas, il montre la sainte Vierge réalisant l'image la plus parfaite de la sainte Trinité avant l'Incarnation, après l'Incarnation et dans la vision béatifique.

(1) A la p. 82, il faut corriger une faute d'impression : au lieu de conception *active*, il faut mettre conception *passive* et réciproquement.

(2) Bois-le-Duc, Mosmans, 1874.

On trouve dans ces quelques pages un trésor de notions théologiques qui jettent la plus vive lumière sur les traités de la création, de la grâce, de la vision béatifique. Les théologiens y admireront la clarté des idées, la précision des formules, la force des preuves qui distinguent et caractérisent les œuvres de S. Thomas. Puissent-ils y trouver un stimulant pour aimer et étudier toujours plus ce grand docteur.

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

De certitudine judicii quo assentitur existentiæ revelationis. Thesis dogmatica quam..... Pictaviis propugnabit, J. M. A. Vacant, in seminario Nanceiensi sacræ theologiæ professor (I).

I.

Cette dissertation, présentée à la Faculté de Poitiers pour obtenir le grade de licencié en théologie, traite une matière non moins importante que difficile. Rien de plus vital en théologie que l'acte de foi surnaturelle, qui en est la base et l'indispensable fondement. Il importe donc au théologien de ne rien négliger pour acquérir des notions distinctes, exactes, précises, sur ce point éminemment spéculatif et dogmatique D'autre part rien de plus difficile et compliqué, que l'analyse scientifique de ce même acte. Pour comprendre sa nature, il faut l'étudier dans ses rapports avec la révélation, avec les motifs de crédibilité, avec la certitude naturelle, avec la raison, la volonté, la grâce, l'ordre surnaturel. On n'a qu'à ouvrir un volume des œuvres de Suarez, de Lugo, pour se faire une idée des questions théologiques et philosophiques, qui se rattachent à cette matière. Aussi est-il regrettable qu'elle occupe une place si restreinte dans nos Manuels, qui se contentent ordinairement de quelques notions sinon inexactes, au moins insuffisantes.

(I) Chez Vagner, imprimeur-libraire, 3, rue du Manége, à Nancy, et Ch. Taranne, libraire, 33, rue Cassette, à Paris.

Nous savons gré au savant professeur du choix de son sujet qui nous initie aux travaux des grands théologiens. Voici comment il expose son but. Tous les théologiens admettent et démontrent la certitude de l'adhésion donnée par la raison à l'existence de la révélation, dans l'acte de foi. Si tous sont d'accord sur le fait, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit de déterminer la nature et les caractères de la certitude. Les uns appellent l'existence de la révélation *évidente*, les autres repoussent ce terme pour l'appeler *certaine*. Voici comment l'auteur établit que la contradiction n'est qu'apparente. Les théologiens qui affirment que le fait de la révélation est évident, ne parlent pas de l'évidence qui engendre une adhésion *physiquement nécessaire* de l'intellect, mais ils parlent d'une *certitude morale suprême* laissant intacte la liberté de la volonté. Les scolastiques affirmant que le fait de la révélation n'est pas évident, excluent l'évidence qui produit l'*assentiment nécessaire*, sans vouloir nier la certitude infaillible du fait.

Pour prouver et développer cette thèse dans tous ses détails, l'auteur étudie en quatre chapitres :

1. Les notions préliminaires (p. 40).

2. Les diverses opinions sur la certitude du fait divin (p. 64).

3. L'évidence de l'existence de la révélation, et l'évidence de l'obligation de l'admettre (p. 92).

4. La certitude de l'assentiment surnaturel donné à l'existence de la révélation (p. 133).

On voit par cette table de matières que l'auteur traite sa thèse d'une manière complète. Il ne néglige aucun élément utile, aucune notion nécessaire ; aussi sa dissertation jette une vive lumière sur plusieurs points capitaux du traité de la foi. En suivant fidèlement les maîtres de la science, Lugo, Suarez, Franzelin, il ne risque pas d'avancer des propositions hasardées, que la théologie doive désavouer.

Le dernier chapitre analyse subtilement l'adhésion donnée au fait de la révélation en montrant la part qu'y ont la grâce, la volonté et l'intellect. Car pour expliquer suffisamment sa certitude il faut tenir compte en même temps et de l'influence

de la grâce, et de l'empire de la volonté, et des dispositions de l'intelligence.

Nous félicitons l'auteur de son beau travail qui fait honneur à sa science, et à celle des maîtres qui l'ont initié aux questions les plus ardues de la théologie. Des idées claires et distinctes, des notions exactes, une exposition méthodique, une érudition de bon aloi, une science puisée aux meilleures sources font de cette dissertation une œuvre remarquable. On pourrait désirer peut-être un langage plus latin, des démonstrations plus serrées, mais ces taches — si taches il y a — ne diminuent en rien la valeur substantielle du livre. Les théologiens le salueront avec joie comme un fruit précieux de l'enseignement supérieur, dont le rétablissement en France promet un avenir si brillant aux hautes études ecclésiastiques.

II.

Les scolastiques en démontrant que l'existence de la révélation n'est pas évidente font l'argument suivant : Si le fait de la révélation est évident, la foi n'est plus libre ; or la foi est libre. Donc. (V. l'auteur, p. 48 et seqq.)

Telle est l'opinion du cardinal de Lugo, du R. P. Kleutgen, du cardinal Franzelin, au moins lorsqu'il s'agit de la révélation d'une vérité particulière. Il serait plus que prétentieux de vouloir contester la grande autorité de ces théologiens, néanmoins le respect que nous leur devons nous laisse la liberté d'examiner l'argument.

Pour prévenir tout malentendu toujours fâcheux, nous affirmons d'abord que le fait de la révélation quoique certain n'est pas évident, et qu'en conséquence la foi est libre et méritoire.

Mais supposons un instant cette évidence sur une vérité particulière, toute liberté (*specificationis*) de la foi serait-elle supprimée? Les respectables auteurs cités l'affirment parce qu'une conclusion tirée de deux prémisses évidentes est nécessairement évidente.

Ne pourrait-on pas distinguer ici et répondre. Si la conclusion présente la vérité connue en elle-même, *je l'accorde;* si elle ne présente qu'un motif, infaillible, il est vrai, mais extrinsèque à la vérité, *je le nie.*

Cette distinction nous paraît être celle de saint Thomas. Lorsqu'il compare la science à la foi, il fait ressortir la liberté de la dernière. «In scientia duo possunt considerari : assensus « in rem scitam et consideratio rei scitæ : primum non subji- « citur libero arbitrio, secundum subjicitur; sed in fide utrum- « que subjacet libero arbitrio... credens non habet sufficiens « inductivum ad sciendum et *ideo non tollitur ratio meriti.* » 2 2.e q. II a. 9). La liberté reste sauvegardée aussi longtemps que nous n'avons pas la science de la vérité par sa connaissance en elle-même. Or même en présence d'une révélation évidente, le croyant n'a pas par la foi la science de la vérité. Pareillement suivant saint Thomas... « Assentit alicui intel- « lectus duplicitur : uno modo quia ad hoc movetur ab ipso « objecto quod est vel per se ipsum cognitum, vel per aliud « sicut patet de principiis ac de conclusionibus, *quarum est* « *scientia :* alio modo intellectus assentit alicui non quia suf- « ficienter moveatur ab objecto proprio sed per quamdam « electionem voluntatis... si autem hoc fit cum certitudine « erit fides » (2 2.e q. I. a. 4). L'intellect n'est déterminé que par l'évidence immédiate des principes et l'évidence médiate des conclusions *quarum est scientia.* Or la révélation ne donne jamais la science proprement dite de la vérité révélée.

Enfin saint Thomas expliquant la belle définition de la foi : « credere est cum assensu cogitare » semble établir explicitement le principe que nous défendons. « Intelligens habet as- « sensum quia certissime uni parti inhæret, non habet cogi- « tationem quia sine aliqua collatione determinatur ad unum. « Sciens habet et cogitationem *causantem* assensum et assen- « sum *terminantem* cogitationem. Cogitatio inducit ad assen- « sum et assensus quietat; at in fide assensus non causatur « ex cogitatione, sed ex voluntate. Sed quia intellectus non « hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum « perducatur qui est *visio* alicujus intelligibilis, inde est quod

« ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogita-
« tionem et inquisitionem de his quæ credit, quamvis firmis-
« sime eis assentiat. Quantum enim est ex se ipso non est ei
« *satisfactum* nec est terminatus ad unum, sed terminatur tan-
« tum ex extrinseco et inde est quod intellectus credens di-
« citur esse captivatus.... » (*Quæst. Disp.* q. XIV. a. 1.)

On répond que saint Thomas dans ses explications suppose l'inévidence de l'objet formel de la foi. Nous ne le contestons pas, mais il nous semble que même dans l'hypothèse d'une révélation évidente, les principes de S. Thomas sauvegardent la liberté de la foi ; car même dans ce cas *non est ei satisfactum*, l'intellect n'a pas son objet propre, l'évidence intrinsèque de la vérité ; il n'y a pas *vision* de la vérité.

Lorsqu'on objecte que le témoignage humain peut nécessiter l'intellect, quoiqu'il ne produise qu'une évidence extrinsèque, on oublie les différences qui séparent la foi humaine historique de la foi divine dogmatique.

Le témoignage humain communique la science, la vision de l'objet. Il ne demande aucun sacrifice à la raison, car lorsqu'on me raconte un fait que j'aurais pu voir en lui-même de mes propres yeux, je me forme une vision intellectuelle de la chose, j'acquiers une science de la même nature que celle des témoins. Il n'en est pas de même de la foi divine qui m'oblige à affirmer une vérité, dont très-souvent il est impossible de se faire une représentation par des idées propres.

Aussi l'homme naturellement porté à ajouter foi au témoignage historique, éprouve une certaine hésitation en présence du témoignage dogmatique. N'est-il pas clair que la définition du dogme de l'Immaculée Conception produit sur l'esprit un effet psychologique tout autre que le témoignage qui certifie l'existence de la colonne érigée à Rome à l'occasion de cette définition ?

L'autorité humaine nécessite l'intellect lorsqu'elle produit une certaine science, une vision, et, dans ce cas, nous ne croyons pas précisément au témoignage, mais nous arrivons plutôt par son moyen à la vision de la chose.

Plusieurs auteurs, pour répondre aux difficultés soulevées

contre la liberté de la foi, présentent les trois observations suivantes :

1. La démonstration du fait de la révélation suppose un usage continuel de la liberté s'exerçant avant, pendant et après la démonstration.

2. Cette démonstration n'est pas mathématique, mais morale. En conséquence :

3. L'assentiment donné aux vérités révélées, quoique nécessaire pour quiconque admet la démonstration, est libre dans sa cause.

Nous admettons, sans hésiter, la première observation. La seconde a besoin d'une explication. Si l'on veut dire que la démonstration ne produit pas l'évidence intrinsèque du fait, nous sommes d'accord ; mais si, par démonstration morale, on entend une démonstration dont la conclusion n'est que probable, nous repoussons l'assertion comme destructive de la foi.

Enfin la troisième observation nous semble insuffisante parce que la foi libre dans sa cause est encore libre en elle-même, aussi en présence d'une démonstration qui ne produit pas l'évidence intrinsèque et ne détermine pas l'intellect.

Voilà quelques idées que nous a suggérées la lecture du beau livre de monsieur le professeur Vacant, et que nous soumettons humblement à l'examen des théologiens. Ils consulteront avec fruit sur cette matière De Lugo *Disp. II*, Vasquez *in I p. disp.* 136, *c.* 3, Billuart, *De Fide*, Dissert. I, a. 5.

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

Commentaire de la Constitution *Apostolicæ sedis*, relative aux censures *latæ sententiæ*, précédé d'une *Introduction* par M. l'abbé Ladorgue, vicaire général honoraire, Supérieur du grand Séminaire de Tarbes. Paris, P. Lethielleux, libraire-éditeur, rue Cassette. 1878.

Sans vouloir dénigrer le clergé paroissial, si respectable en général par son zèle, ses connaissances théologiques et son aptitude à distribuer convenablement aux fidèles le pain de la divine parole, nous ne devons pas dissimuler qu'une

partie assez notable de ses membres laisse à désirer en ce qui concerne la science canonique, et particulièrement en ce qui a trait aux censures et aux cas réservés. A la vérité, cette partie de la science ecclésiastique était bien vaste avant l'année 1870, et il était bien difficile de l'acquérir dans ses immenses détails; mais depuis, elle a été réduite à des limites qui n'ont pas de quoi effrayer la capacité ordinaire des esprits. Notre sage et immortel Pontife Pie IX, par sa Constitution *Apostolicæ sedis*, publiée le 3 des Ides d'octobre 1869, a beaucoup restreint le nombre des cas où ces peines seront désormais encourues, révoquant tous ceux dont sa bulle ne fait pas mention, lesquels étaient très-nombreux. On comprend qu'il y a obligation étroite pour tout prêtre, pour celui surtout qui exerce des fonctions en rapport avec le ministère du sacré tribunal, de se mettre bien au courant de cette législation. C'est pour faciliter cette étude que plusieurs auteurs recommandables se sont empressés de publier des commentaires de cette bulle, les faisant précéder d'explications sur la nature de ces peines, sur les effets qu'elles produisent et les moyens établis pour en être délivré. M. l'abbé Lafforgue, supérieur du grand séminaire de Tarbes, vient de se ranger dans ce nombre par la publication de son *Commentaire de la Constitution* APOSTOLICÆ SEDIS, où, après une introduction dans laquelle il traite de l'absolution des cas réservés, des censures en général et en particulier, ainsi que des irrégularités, il entre dans le détail de toutes les censures mentionnées dans la susdite bulle, faisant connaître la portée de chacune et ce qui lui est propre. Ce *Commentaire*, qui est en français, est clair, précis et exact. Il a été imprimé à Tarbes en beaux caractères et sur de très-beau papier. M. Lethielleux, libraire à Paris, rue Cassette, n° 4, en est l'éditeur. Nous n'en connaissons pas le prix; mais nous croyons que sa lecture ne peut être que très-utile aux divers membres du clergé.

(CR...)

UN NUMÉRO

DES

ANNALES DE LA PROPAGATION DE LA FOI.

La géographie et la statistique peuvent être aussi des sciences ecclésiastiques lorsqu'elles servent à nous faire connaître les agrandissements de l'Église et les belles œuvres de l'apostolat catholique. Aussi, à ce titre nous sommes heureux de citer ici le numéro de septembre dernier des Annales de la *Propagation de la foi.*

Cette revue si populaire et si connue qui s'en va dans tous les pays chrétiens exciter les sympathies des fidèles, a interrompu, cette fois, les récits édifiants que nous font nos modernes apôtres, et qui semblent si souvent être un supplément aux actes des martyrs. Jetant un coup d'œil sur le passé, les administrateurs de cette œuvre admirable reportent notre pensée à la date du 3 mai 1822, où douze personnes fondèrent à Lyon une association en faveur des missions catholiques des deux mondes, et ils nous font mesurer les progrès réalisés depuis de si humbles commencements. Déjà en 1840, un semblable compte-rendu général avait été fait. Celui que nous signalons à l'attention de nos lecteurs nous indique les succès obtenus depuis lors par nos vaillants missionnaires, soutenus par la prière et par l'obole de la charité chrétienne.

C'est ici surtout que les chiffres ont leur éloquence. Qu'on nous permette donc de reproduire ici le tableau récapitulatif qui constate les changements survenus depuis 1840 dans les missions que soutient l'Œuvre de la Propagation de la foi dans les cinq parties du monde.

1840

	Évêques.	Prêtres.	Catholiques.
Amérique	24	629	1,751,000
Asie	80	2,856	2,191,200
Europe	20	579	387,000
Océanie	3	59	46,500
Afrique	4	91	103.100
Totaux	131	4,214	4,478,800

1898

	Évêques.	Prêtres.	Catholiques.
Amérique	99	7,329	7,844,166
Asie	109	5,630	2,835,663
Europe	42	2,811	2,761,487
Océanie	22	510	576,361
Afrique	13	807	541,470
	285	17,087	14,559,147

Dieu en soit mille fois béni! c'est donc par millions qu'il faut compter les âmes ramenées au vrai Dieu, c'est par milliers qu'il faut compter les nouveaux prêtres qui offrent l'hostie immaculée sur tous les points de la terre. Tels sont les magnifiques résultats obtenus dans l'une et l'autre hémisphère par l'apostolat moderne. Soutenus par la prière et l'aumône de leurs frères d'Europe, nos missionnaires et nos religieuses s'en vont sur les plages les plus insalubres et les plus inhospitalières, et ces contrées arrosées par le sang de nos martyrs deviennent de plus en plus fécondes pour le ciel. L'Amérique et l'Océanie se couvrent de catholiques. Demain la croix sera arborée au centre de l'Afrique, et bientôt nous pourrons enregistrer encore de nouveaux agrandissements du règne de l'Evangile : *Sanguis martyrum semen Christianorum*.

A. P.

ACTE DU SAINT-SIÉGE.

III. — *Décret de la Sacrée Congrégation du Concile sur l'assistance spirituelle des malades* (in Basileen.).

Episcopus Basileensis supplici libello huic S. Ordini dato sequentia exponit :

« Etsi Rituale Romanum, cum suis commentatoribus... clare innuant, parochos teneri moribundis adsistere... nihilominus de facto, quia operosa res est, in pleno robore vix unquam fuit hæc salutaris disciplina et nunc sæpius obsoleta videtur, ita ut sacramentis administratis ac infirmis pluries visitatis, *adsistentiam moribundorum* absque ullo conscientiæ stimulo prætermittant parochi multi, præsertim in populosis parœciis, tantum boni pastoris munus et tam necessarium misericordiæ opus, vel mulieribus committentes. Hinc ut in tanto negotio, a quo pendet æternitas, quivis error sedulo præcaveatur, ac omnis corruptela stirpitus eradicetur, sequentia dubia benigne enucleanda humillime et suppliciter proponuntur. Commendant equidem ordinarii in suis statutis parochiale ministerium erga moribundos, sed accipiunt parochi non ut officium obligatorium, bene vero uti purum putumque consilium. Quem abusum corrigere valet sola Sanctæ Romanæ Ecclesiæ summa auctoritas, jus clare definiens.

« Quæritur ergo :

« I. An teneantur parochi aliique animarum curam gerentes, moribundis adsistere, etiam si eos sacramentis rite munierint ?

« II. An hæc obligatio sit sub gravi ?

« III. An eadem urgeat obligatio erga moribundos, qui pie vixerint ac bene dispositi videantur ?

« IV. An parochi impediti alium sacerdotem, si haberi possint, sufficere teneantur?

« V. An in longa agonia usque ad extremum spiritum perstare teneantur?

« VI. An ad mentem S. Caroli Borromæi *duæ* tantum admittantur causæ ab obligatione moribundis adsistendi dispensantes; necessitas videlicet aliis infirmis sacramenta administrandi, vel aliæ necessariæ occupationes?

« VII. Inter cæteras excusationes, quæ afferri possunt, an speciatim parum firma valetudo, negotium non ita urgens, locorum distantia, viarum difficultas, tempus nocturnum, cœli intemperies, contagionis vel alicujus mali periculum, incerta agonia, defatigatio non minima, familiæ infirmi repugnantia, nimium frequentes casus agonizantium, ut in nosocomiis, sint legitima impedimenta?

« VIII. An teneantur parochi : 1. Parochianos inassuetos præmonere de necessitate parochum vocandi pro moribundis et de obligatione ipsi facilem accessum præbendi. — 2. Obices serio removere ut sibi viam ad moribundos sternant? »

Congregatio Concilii respondendum censuit : *Super adsistentia infirmorum standum esse præceptionibus Ritualis Romani; in reliquis consulat probatos auctores.*—Romæ, 23 martii 1878. —(*Analecta Juris pontificii*, juin 1878.)

Arras, imp. du Pas-de-Calais. P.-M. LAROCHE, dir.

A NOS LECTEURS.

—

La *Revue des Sciences Ecclésiastiques* commença de paraître au mois de janvier 1860, sous les auspices d'un grand évêque, Mgr Parisis, et par les soins d'un grand canoniste, Mr D. Bouix.

La défense et la propagation des enseignements du Siège Apostolique, la restauration des bonnes études théologiques en France, la préparation du sol où la la Providence devait un jour rebâtir nos Universités catholiques ruinées par la Révolution, le groupement des hommes de bonne volonté qui se dévouaient à faire l'*intérim* des Facultés de théologie et qui pouvaient être un jour appelés à l'honneur périlleux d'en être les premiers docteurs, tels furent les motifs qu'on eut de fonder cette Revue.

A vrai dire, de si vastes espérances devaient sembler téméraires alors, et leur nouvel organe passer pour exagéré. Il l'avouait de bonne grâce, dans son *prospectus* de 1859, et pourtant il ne savait pas lui-même ce que Dieu allait faire de lui pour le bien de son Église.

Sous les bénédictions du Pape et de plusieurs Evêques, illustres défenseurs des doctrines décidément romaines, la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* eut la gloire de combattre au premier rang pour le triomphe du Saint-Siège et de compter parmi les soldats, sinon les plus utiles, au moins les plus ardemment zélés, de

la cause qui devait être jugée et gagnée pour jamais au Concile du Vatican.

Que sa lecture ait éclairé plus d'un esprit encore hésitant, soutenu plus d'un professeur en lutte avec des idées ou des pratiques peu romaines, encouragé plus d'un prêtre attristé par l'isolement et par le manque de ressources intellectuelles, c'est ce dont témoignent des centaines de lettres depuis près de vingt ans.

Cependant les difficultés n'ont pas été ménagées à la *Revue*. L'une des plus considérables fut toujours la dispersion des rédacteurs et l'impossibilité de constituer un comité de direction qui eût ses assemblées fréquentes et régulières. Il est vrai, pour plusieurs d'entre nous, des études heureusement faites à Rome en commun, et pour tous, un inviolable amour envers l'Église mère et maîtresse du monde, formaient un lien qui ne pouvait être ni rompu ni relâché; mais bien des questions de détail restaient nécessairement sans examen et sans solution, bien des travaux n'étaient entrepris qu'avec défiance et dans la crainte qu'ils ne fissent double emploi avec ceux qui se préparaient ailleurs.

Mais une plus grande difficulté encore était l'excès d'occupations étrangères à la rédaction de la *Revue*, étrangères même à tout enseignement théologique, qui pesaient sur tous les rédacteurs. Qui ne sait combien le ministère pastoral absorbe aujourd'hui de temps et de forces, et combien il serait nécessaire, pour la haute culture des sciences ecclésiastiques, que

certains membres du clergé, après de fortes études académiques, eussent à leur disposition beaucoup de livres et de loisirs ?

Malheureusement tel n'était pas le cas de nos meilleurs écrivains ; et celui-là même qui, après avoir publié les *trente-huit* volumes que compte déjà la *Revue*, en fait paraître aujourd'hui le *deux cent vingt-septième* numéro, voyait toute son activité, tous ses jours et ses nuits, s'engouffrer dans la fondation d'une œuvre mille fois plus importante encore, l'Université Catholique de Lille confiée à son autorité de Recteur.

Toutefois, cette heure qui semblait celle du danger, était réellement, nous osons le croire, celle d'un nouvel essor et d'un développement considérable pour la *Revue*. Plusieurs de ses rédacteurs, unis par la doctrine mais dispersés aux quatre vents du ciel, ont été providentiellement rapprochés pendant cette dernière année, et rassemblés à l'Université de Lille pour y distribuer l'enseignement théologique. Leurs chaires sont créées, l'organisation de leurs cours achevée, l'avenir dessiné et ouvert devant eux. Leurs collègues des autres facultés viennent de fonder ou fonderont bientôt des *Revues* spéciales. Ils auraient imité sans doute cet exemple s'il en eût été besoin. Mais encore ici la Providence divine les avait merveilleusement servis. La *Revue des Sciences Ecclésiastiques* n'était pas à faire; elle existait depuis longtemps. Ils la connaissaient et trouvaient en elle l'esprit, le caractère, les traditions qui leur convenaient. Ils en étaient même les ouvriers, et quelques-uns, presque dès l'origine, y avaient pu-

blié des travaux que le lecteur avait goûtés. Aussi ne pouvaient-ils guère hésiter à l'adopter définitivement et à s'associer, non pour la rédiger à eux seuls, mais pour lui donner un comité de rédaction.

Nous continuerons d'appeler à notre aide les vaillants collaborateurs que nous avons eu la bonne fortune de rencontrer pendant cette première période, incertaine et souvent pénible, que nous avons traversée jusqu'ici.

Nous ouvrirons nos rangs avec joie à ces jeunes théologiens qui, chaque année, sortiront des meilleures écoles de la France et de l'étranger. Nous espérons nous-mêmes, par de fréquents articles de fond, par l'analyse exacte des livres et des Revues ecclésiastiques, servir utilement les intérêts de la science sacrée. On nous permettra d'insister particulièrement sur les travaux du Collège Théologique de l'Université de Lille ; car, si résolus que nous soyons à ne jamais écrire ni plaider *pro domo*, nous pensons que le public nous saurait mauvais gré de ne point lui parler de notre foyer intellectuel et de notre *Alma Mater*.

L'amélioration matérielle de la *Revue* nous a déjà préoccupés, et nous avons l'espoir d'y contribuer sérieusement dans un prochain avenir. On voudra bien nous seconder en augmentant le nombre de nos souscripteurs.

Le secrétaire de la rédaction sera désormais M. le Dr Pillet, professeur de droit canonique à l'Université Catholique de Lille (1) ; c'est à lui qu'il conviendra

(1) Rue Négrier, 22 *bis*.

d'adresser toutes les communications relatives à la direction scientifique de la *Revue*, ainsi que les livres en double exemplaire dont on désirerait un compte-rendu.

Les bureaux d'abonnement sont à Paris, à la librairie Lecoffre (1), et à Amiens, chez Mme veuve Rousseau-Leroy (2) qui reste chargée de l'expédition des numéros et du service des abonnements.

Comme par le passé, la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* publiera chaque mois, avec l'autorisation de l'Ordinaire, un numéro de 96 pages en moyenne, et formera ainsi chaque année deux volumes ayant leur pagination et leurs tables distinctes (3).

L'abonnement, de janvier à janvier, reste fixé à 12 francs.

Puisse notre œuvre, durant cette nouvelle période de son existence, répondre aux intentions de ses premiers fondateurs, aux désirs et aux nécessités du clergé, aux vues et aux bénédictions du Saint-Siége et de l'Épiscopat, mais surtout aux desseins de cette divine Sagesse à la gloire de laquelle nous avons consacré nos veilles et nos fatigues, nos études et nos écrits !

Dr Jules Didiot,

Doyen du Collège Théologique.

Université Catholique de Lille, 8 *décembre* 1878.

(1) Rue Bonaparte, 90.
(2) Rue Gloriette, 11.
(3) Toutes les mesures seront prises pour que chaque numéro puisse paraître le 25 du mois.

L'ENSEIGNEMENT DE LA SCIENCE.

Deuxième article.

IV.

LA MÉDECINE.

La médecine ne peut revendiquer pour soi les mêmes honneurs que le droit. Elle ne protége plus la dignité morale de l'homme : elle ne protége que son corps. Aussi n'obtient-elle rang dans l'ordre des Facultés qu'après la théologie et le droit. Mais parce que sa qualité de partie de la personne humaine et d'instrument d'une âme douée de raison, élève notre corps de beaucoup au-dessus du reste des créatures matérielles, la discipline qui enseigne les moyens de défendre ce corps contre les atteintes de la maladie et de la mort, suffit à rendre ses adeptes très-dignes d'honneur, tellement que l'Esprit-Saint a pris soin de le déclarer lui-même : « Disciplina medici exaltabit caput illius, et in conspectu magnatorum collaudabitur (1). »

La science de la médecine a quitté ces hauts points de vue que savent atteindre le droit et la théologie. Sans oublier le mérite des travaux faits dans les derniers siècles et même dans l'antiquité, cette science se regarde comme toute moderne et s'estime avoir plus travaillé à son propre avancement depuis un siècle ou deux, que

(1) Eccli. XXXVIII, 3.

pendant la durée de tous les autres depuis l'origine du monde. Aussi la voit-on redoubler d'activité et se perfectionner de jour en jour ; aussi l'entend-on parler uniquement les langues d'aujourd'hui, qu'elle surcharge de termes techniques dont elle emprunte les éléments à l'idiome si souple des anciens Hellènes, et qu'elle diversifie suivant ses besoins si multiples. Complétement en dehors de la sphère des vérités abstraites, sur lesquelles seule s'exerce la raison humaine, la science de la médecine est expérimentale et cherche des faits ; elle est armée d'instruments de tous genres ; l'œil lui-même suit son travail : il la reconnaît comme la science propre du corps.

Or le corps humain est placé au sommet de la création matérielle pour s'appuyer en quelque sorte sur tous les autres corps, et les faire servir à sa subsistance : « Omnia enim, quibus constat, dit Lactance, quæque generat ex se mundus, ad utilitatem hominis accommodata sunt (1). » Avant d'arriver au souverain, il est nécessaire de traverser les rangs de sa nombreuse cour : l'étude des divers règnes de la nature est la préparation à peu près nécessaire à celle de l'anthropologie. Tandis que la physique et la chimie font connaître des substances ou des agents qui pourront rendre au corps humain ses forces altérées, les innombrables tribus des êtres vivants qu'étudie le naturaliste, ne demeurent pas moins généreuses pour nous offrir des remèdes salutaires ; de plus l'organisme de tant de corps différents est utilement étudié pour préparer à la connaissance spéciale du corps humain.

C'est la science des organes de ce corps, l'anatomie, qui ouvre la série de celles qui appartiennent en propre

(1) Lib. De ira Dei, cap. XIII.

à la Faculté de médecine. Lorsque nous voyons l'homme dans l'exercice de la vie, alors que la parure du vêtement relève ses grâces et l'environne de respect, que les membres exercent leur activité si variée, que l'heureuse harmonie de leurs mouvements, la souplesse de la main, la mobilité des traits du visage, le cours doux ou impétueux du sang révélé par le coloris de la peau, font pour ainsi dire oublier la matière en manifestant l'âme dont le corps est l'instrument; on se plaît à considérer ce bel extérieur, et l'on ne songe pas même à la structure et au mécanisme intérieur sans lesquels tous ces charmes ne pourraient se déployer. Autrement agit l'anatomie. Elle prend le corps quand la mort l'a laissé sans mouvement et sans gloire, elle en considère les mystères intimes. Le scalpel à la main, elle en sépare les parties, en dégage les organes et met à nu ces os dans lesquels la Fable croyait voir un reste des pierres dont avait été faite notre race dure à la peine (1), ces muscles réunis en faisceaux pour remplir nos membres et les faire se mouvoir en tous sens, ces canaux si déliés qui portent du centre aux points les plus extrêmes le fluide qui anime tout notre organisme, ou le sang par lequel se réparent les pertes continuelles de notre substance ; ces téguments enfin et ces tissus de toute nature dont les filaments, tous tirés de cellules primitives, et pourtant si variés, proclament de concert l'habileté divine du Créateur.

Et ce n'est pas assez pour l'homme d'être pourvu d'organes ainsi parfaitement constitués ; il lui reste à mettre ces organes en jeu, à les employer aux diverses fonctions de la vie corporelle. A la physiologie, de suivre le cours de la vie, d'observer comment, suivant la remarque de saint Paul, il n'y a pas de scission dans le corps, mais

(1) Ovide, *Métamorph.* l. I, ch. XII, 13, 48.

au contraire toutes ses parties se prêtent une mutuelle assistance (1). Tandis que les fibres nerveuses servent à transmettre au cerveau les impressions des sens toujours en vigilance, puis à porter aux membres les ordres qui les font se mouvoir avec concert ; le sang circule dans les artères et les vaisseaux et répand partout la vie, pareil à ces eaux bienfaisantes que les fleuves et leurs affluents répandent pour féconder les campagnes ; les poumons soulèvent et abaissent tour à tour la poitrine afin de communiquer au même sang la chaleur qui lui donne sa vertu ; et des organes moins nobles secrètent dans des laboratoires mystérieux ces liquides qui pénètrent les aliments pour les transformer en une substance destinée à l'assimilation.

L'hygiène donne ces règles sages qui permettent de conserver au corps sa santé naturelle, en prémunissant contre les imprudences et les excès nuisibles. C'est la doctrine de la médecine que l'homme est généralement son propre bourreau. Celui qui saurait user d'un juste tempérament, se livrer à un travail nécessaire pour maintenir tous les organes dans un facile exercice, et ne pas outrepasser la mesure en faisant du travail une peine véritable, celui-là se ménagerait, à moins d'accidents toujours possibles, les jours les plus faciles et la plus longue vieillesse. N'a-t-on pas vu des corps prématurément ruinés, être rendus à la santé et à une vie de grande durée par l'usage résolu d'un régime d'extrême sobriété ?

Toutefois des germes de maladie sont partout en nous-mêmes. Puis, que de maux physiques entraînent les dures nécessités de la vie ! Hélas ! il vient toujours un temps, dont l'Ecclésiaste nous fait la peinture, temps

(3) I Ep. ad Corinth. XIII, 25.

où se désorganise le corps si beau dans la fleur de la jeunesse ; temps où les forts armés pour la garde du palais tombent en défaillance, où celles qui s'employaient à moudre, restent oisives et sont en petit nombre, où ceux qui regardaient par les fenêtres demeurent dans l'obscurité ; c'est-à-dire, où les bras, les oreilles, les yeux, tous les membres et tous les organes ne peuvent plus s'acquitter de leurs fonctions ; il vient un temps où le fil d'argent est rompu, où l'hydre se brise sur la fontaine, la roue du char contre la pierre de la citerne (1) : c'est à-dire où le fil des jours se rompt, et la coupe de la vie se répand. Depuis que le péché originel nous a fait perdre nos droits à la préservation des maux physiques, par l'effet d'excès de toute nature s'ajoutant à la pente qui nous entraîne à la désorganisation et à la mort, nous sommes attaqués par la maladie presque à chaque pas, et combien tombent sans avoir passé par tous les âges de la vie !

« Car la Mort monte par nos fenêtres
« Pénètre dans notre domicile ;
« Enlève les petits enfants à la rue,
« Les jeunes hommes aux places publiques (2). »

C'est la pathologie qui assume la charge pénible de suivre tant de ravages faits en notre organisme par la maladie. Cette science énumère et décrit les maux innombrables qui s'attaquent à notre corps, remplissent nos jours de douleurs et hâtent pour nous le moment de la mort.

Plus consolante se présente la thérapeutique, car c'est la voix des peuples que le Créateur a toujours placé le remède à côté du mal, et toute la nature rivalise de zèle à nous présenter des médicaments. Le médecin étudie ces médicaments offerts par les trois règnes : il s'en-

(1) Eccl. XII.
(2) Jér. IX, 21.

quiert de leur vertu, recherche en quels cas ils pourront être utilement employés, afin d'imiter ce Prince du ciel qui ne dédaigna pas de descendre ici-bas, de faire connaître à des infortunés le remède dont ils furent guéris, et de se glorifier lui-même du nom de *Guérisseur divin* (Raphaël).

Si la thérapeutique a pour objet les médicaments, elle se borne cependant à la considérer surtout au point de vue de leur application pour la guérison du corps; la composition, la production de ces substances est enseignée par la pharmacopée, science du pharmacien et non plus du médecin. On fait parfois de la pharmacie comme une Faculté distincte de la médecine. On ne doit pas multiplier outre mesure les Facultés : l'usage des siècles a sagement fixé leur nombre ; mais il faut reconnaître que la pharmacie constitue une branche à part dans la science si étendue de la médecine. Demander aux minéraux, aux simples des campagnes, aux animaux eux-mêmes ces drogues qu'ont indiquées souvent les traditions les plus anciennes, composer avec la science raisonnée et les appareils si ingénieux des modernes, les produits que la nature est impuissante à fournir, employer dans tout ce travail les substances des pays les plus éloignés, apporter partout et toujours une vigilance et une prudence consommées afin qu'aucune méprise ne puisse donner la mort à ceux qui pensent reprendre la vie, telles sont les obligations auxquelles le pharmacien se trouve astreint; c'est la pharmacopée qui lui donne les connaissances dont il a besoin pour s'acquitter de sa tâche.

Mais il est temps de laisser une Faculté envers laquelle tous se reconnaissent facilement redevables.

V.

LES LETTRES.

Après la médecine vient la philosophie. Cette Faculté que le moyen âge appelait celle des arts, tient seulement la dernière place dans la série des Facultés, parce qu'elle conduit moins directement que les autres à une carrière sociale, si ce n'est à celle de l'enseignement. Or, nous l'avons vu, les Facultés sont établies pour mener à des positions dans lesquelles on se rendra utile à ses concitoyens, et elles ne distribuent l'enseignement qu'en vue de cette fin Il n'en faudrait pas conclure que la philosophie ne servît pas à préparer pour des positions déterminées : indirectement elle rend apte à des fonctions moins nécessaires chacune à la société, mais plus nombreuses. Elle a d'ailleurs le mérite propre de servir de base à tout l'enseignement. Un illustre scolastique a dit : « In septem liberalibus artibus fundamentum est omnis doctrinæ, quæ præ cæteris omnibus ad manum habendæ sunt (1). »

A raison des matières trop étendues qui rentrent dans le domaine de la Faculté de philosophie ; nous la subdivisons en France, et en faisons les deux Facultés des lettres et des sciences. Les premières aident l'esprit à s'exercer librement dans la sphère élevée qui lui convient ; les secondes apprennent à l'homme de quelle magnifique création il a été établi roi, et lui indiquent les moyens à prendre pour se rendre maître de l'univers matériel. C'est ainsi que se complète la suite de l'enseignement, pour éclairer les hommes sur tous les objets rentrant dans la sphère immense de leur activité.

(1) Hug. de S.-Vict. *Eruditionis didascalicæ*, lib. III, cap. IV.

Les lettres présentent la plus grande analogie avec la théologie. Elles en diffèrent uniquement parce qu'elles se tiennent en dehors de l'ordre surnaturel.

Ainsi, ce qu'est dans la première des Facultés la science de la théologie prise au sens restreint du mot, la philosophie prise également comme science et non comme Faculté, le sera aussi dans l'ordre des disciplines que comprennent les lettres. La philosophie s'élève aux plus hautes spéculations : son caractère distinctif est de ne pas sortir du domaine de la raison. A la philosophie, de donner ces lois de la pensée, dont Aristote a rédigé le code, et qui seules ont permis aux grands scolastiques de pousser si loin leurs investigations. Car il en est de l'esprit humain comme de toute armée : il a besoin d'une ferme discipline pour faire de brillantes conquêtes. A la philosophie, de défendre contre toute attaque et de faire resplendir d'un jour vif, aux yeux de l'intelligence, ces grandes vérités sur Dieu, sur la nature des êtres, sur les destinées des créatures, trop souvent obscurcies en nous par les troubles des sens. A la philosophie, de proclamer les principes de la morale naturelle inscrits dans le cœur humain par le doigt du Créateur. Les païens connaissaient cette voix. Un de leurs poëtes disait aux hommes :

« *Discite vos miseri et causas cognoscite rerum,*
« *Quid sumus, et quidnam victuri gignimur; ordo*
« *Quis datus, aut metæ qua mollis flexus, et unde :*
« *Quis modus argento; quid fas optare; quid asper*
« *Utile nummus habet; patriæ carisque propinquis*
« *Quantùm elargiri deceat; quem te Deus esse*
« *Jussit et humana qua parte locatus es in re* (1). »

La sagesse antique, aux beaux jours de la Grèce, montra jusqu'où peut aller la raison humaine, même en l'absence de toute révélation véritablement conservée. Et si

(1) Perse, *Satires.*

cette sagesse, par suite du péché d'origine, a défailli trop souvent, ce sera le bienfait de la révélation chrétienne envers notre philosophie, de lui indiquer les écueils à éviter, sans la gêner en rien dans le champ livré à ses investigations.

Loin de vouloir étouffer cette sœur aînée et pourtant moins illustre, la théologie aime la philosophie, au point de ne pouvoir vivre sans elle, et d'accepter ses services en toute occasion. L'Église n'enseigne aux lévites les secrets de sa grande doctrine qu'après les avoir conduits à l'école de la sagesse profane. Elle tient pour certain que la philosophie seule peut rendre véritablement scientifiques nos connaissances non-seulement en matière de foi, mais en toute autre matière : « Il est en outre nécessaire, disait le savant Léon XIII aux élèves de ses séminaires (1), que vous vous adonniez assidûment à la philosophie, sur laquelle les autres sciences s'appuient et de laquelle elles reçoivent leur véritable programme. » Et il ajoutait : « Étudiez-la selon l'excellente méthode et les principes très-sûrs qui ont été adoptés par les maîtres les plus célèbres de la sagesse chrétienne, principalement par le Docteur angélique, et qu'ils ont laissés à la postérité comme des modèles.

Mgr Freppel est encore plus explicite que le Pape : « Clément d'Alexandrie, dit-il au sujet de la philosophie, l'appelait donc avec raison « la maîtresse des sciences humaines (2) », car il n'en est aucune qui ne lui emprunte ses principes ; et, comme le dit saint Thomas, c'est elle qui donne leur perfection à toutes les autres sciences (3). Non, rien ne saurait égaler, dans l'ordre purement

(1) Discours de N. S. P. le Pape aux élèves du séminaire Romain, et du séminaire Pie, le 13 novembre 1878.

(2) Stromates, 1, 5, 19.

(3) Largitur principia omnibus aliis scientiis. (Opuscul. 70, qu. 6, art. 1).

rationnel, cette haute discipline d'où part et où vient aboutir tout le reste. Quelque admirables que soient les autres œuvres du Créateur, l'âme humaine avec ses facultés, ses lois et ses opérations, offre un sujet d'étude plus élevé et plus profond que l'univers entier. Les sciences naturelles ou physiques s'arrêtent aux causes secondes ; la philosophie est la recherche de la démonstration de la cause première. Les mathématiques n'opèrent que sur l'indéfini ; l'infini est l'objet propre de la métaphysique. Les arts et les belles-lettres sont l'ornement de la vie humaine ; mais ce qui importe avant tout, c'est d'apprendre à bien penser et à raisonner juste. L'histoire se réduirait à une vaine curiosité, si la philosophie morale ne lui fournissait une règle sûre pour apprécier le mérite des hommes et la valeur de leurs actes. Impossible de faire un pas sur le terrain d'une science quelconque sans appliquer ces idées nécessaires, immuables et absolues, qui forment la base de la raison humaine, et qu'il appartient à la philosophie d'éclaircir et de justifier en les ramenant à leur source éternelle ou à Dieu (1). »

C'est tout d'abord à l'égard des belles-lettres que la science de la philosophie exerce ses droits de haut patronage. Horace a dit :

« *Scribendi recte sapere est et principium et fons.*
« *Rem tibi Socraticæ poterunt ostendere chartæ ;*
« *Verbaque provisam rem non invita sequentur* (2). »

Leur nom lui-même indique que les belles-lettres sont le principal élément de la Faculté dont nous parlons présentement.

Cette Faculté les fait étudier dans les modèles. « A l'aide de quelques sons et de quelques signes, il a été

(1) Discours prononcé à l'ouverture de la Faculté catholique des Lettres, le 4 décembre 1876, I.

(2) *Art poétique*, 309 et suiv.

donné au génie de l'homme d'exprimer le beau sous les formes les plus diverses, et de parcourir tous les sommets de l'éloquence et de la poésie. Il en est résulté ces trésors d'intelligence, d'imagination, de goût, d'harmonie, qui se sont accumulés d'un peuple à l'autre, de siècle en siècle, à travers toutes les vicissitudes des langues, et dont l'ensemble constitue pour le genre humain un patrimoine d'une inestimable valeur (1). » Ce sont les classiques, modernes, latins et grecs, dont le commerce apprend à penser et à parler noblement, habitue la jeunesse aux belles formes du langage. Dans une autre étude nous aurons à parler avec plus de détails de tant de génies qui éclairent le monde des intelligences, brillant toujours d'un vif éclat même si de longs siècles les séparent de notre âge. Il suffit d'avertir ici qu'un sage discernement doit pourtant être apporté dans la lecture des grands écrivains. Trop souvent, surtout dans l'antiquité, la corruption de la nature humaine a caché des serpents sous les fleurs : ce qui paraît beau de forme pourrait être pernicieux aux mœurs. Voilà pourquoi Saint Basile avertissait les jeunes gens de son temps, d'imiter les abeilles, qui vont de fleur en fleur et ne prennent que le bon suc : « Ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασι τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι, τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφῆκαν. — Car ces abeilles ne se posent pas sur toutes les fleurs indistinctement, ni vraiment n'entreprennent de tout emporter de celles sur lesquelles elles volent, mais après avoir pris ce qui leur est utile pour leur industrie, elles laissent le reste tranquille. — Ἡμεῖς τε, ἢν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. —

(1) Mgr Freppel, *ibid.* III.

Et nous, si nous sommes sages, après avoir recueilli de ces auteurs ce qui nous appartient et n'est pas étranger à la vérité, nous laisserons le reste de côté (1). » Gracieuse comparaison à laquelle le bienveillant Docteur, afin de captiver son jeune auditoire, ajoutait celle des épines que l'on enlève pour cueillir la fleur du rosier.

L'étude des bons modèles forme à l'éloquence, à tous les genres de la littérature ; celle des lois que les grands auteurs ont mises en pratique, souvent, il est vrai, sans s'en rendre un compte explicite, fait mieux goûter leurs écrits, et montre la voie à suivre pour les imiter. On ne saurait donc négliger de demander à des traités didactiques les règles de l'art de bien dire. Saint Grégoire de Nysse, dans une lettre à Libanius, se plaint d'une maladie commune qui atteignait la jeunesse de son époque, de ce qu'on perdait le goût de la rhétorique ; et il presse le célèbre rhéteur de ne pas abandonner pour cela ses leçons. Comment ne pas apprendre à se rendre maître de cet instrument qui est la plus grande des puissances, de la parole, véritable glaive jetant des éclairs, terrassant tous les ennemis et faisant accomplir les plus glorieuses conquêtes? Ce que la Fable contait d'Orphée n'est que l'histoire de toute voix sortant du fond de l'âme :

« *Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones* (2). »

La rhétorique s'appuie sur la grammaire. Apprendre une langue est le premier besoin de l'homme. C'est la connaissance du grec et du latin qui nous met en rapport avec les beaux esprits d'Athènes et de Rome. Les langues vulgaires nous mettent en relation avec nos concitoyens dans le commerce habituel de la vie. Sitôt qu'il a cons-

(1) Discours aux jeunes gens sur l'utilité qu'ils peuvent retirer de l'étude des auteurs profanes, VII.

(2) Horace, *Art poétique*, 393.

cience de lui-même, le petit enfant cherche des signes pour communiquer aux autres ce qu'il ressent. Et Saint Augustin qui remarque ce fait (1), prise davantage l'étude des premiers éléments du langage, à cause de ses grands résultats pratiques, que beaucoup d'autres études en apparence plus élevées : Nam utique meliores, quia certiores erant primæ illæ litteræ, quibus fiebat in me, et factum est, et habeo illud ut et legam si quid scriptum invenio, et scribam ipse si quid volo, quam illæ quibus tenere cogebar Æneæ nescio cujus errores, oblitus errorum meorum (2). »

Avec la philosophie et les lettres proprement dites, la Faculté des lettres enseigne l'histoire. Au sentiment de Bossuet, « il serait honteux, je ne dis pas à un prince, mais en général à tout honnête homme, d'ignorer le genre humain et les changements mémorables que la suite des temps a faits dans le monde (3). » Le grand évêque les apprenait au Dauphin : « Sic autem egimus, ut cum Principis judicio, nostra quoque historia crescceret : ac tempora quidem antiqua strictiùs, nostris proxima explicatiùs traderemus : non tamen minuta quæque et curiosa sectati, sed mores gentis bonos pravosque, majorum instituta, legesque præcipuas : rerum conversiones earumque causas : arcana consiliorum, inopinatos eventus, quibus animus assuefaciendus esset, atque ad omnia componendus : Regum errata ac secutas calamitates (4). »

A l'histoire se rapporte la géographie. Le même illustre précepteur avait une manière intéressante d'enseigner cette dernière science : « Geographiam interea lu-

(1) Eram enim et vivebam etiam tunc, et signa, quibus sensa mea nota aliis facerem, jam in fine infantiæ quærebam. — S. August. *Confess.* L. I, c. VI.

(2) Ibid. c. XIII.

(3) Disc. sur l'hist. univers. *Avant-propos.*

(4) Lettre à Innoc. XI, 8 mars 1679.

dendo, et quasi peregrinando transgessimus : nunc secundo delapsi flumine, nunc oras maritimas legentes, mox in altum pelagus invecti aut mediterranea penetrantes, urbes et portus, non tamen festinatis itineribus neque incuriosi hospites peragramus; sed omnia lustramus, mores inquirimus (1). »

Autrefois toute l'histoire et toutes les lettres étaient, en dehors de notre civilisation, renfermées dans le monde gréco-romain. Le vieil Orient nous a aujourd'hui ouvert la porte de ses sanctuaires mystérieux ; il a surgi à nos yeux de la poussière du désert qui le recouvrait depuis tant de siècles. Le voilà qui livre à notre curiosité ses monuments, ses langues, ses inscriptions, ses livres et ses mœurs. L'égyptologie et l'assyriologie, pour ne rien dire des études aryaques, entrent dans le programme complet des études, et c'est avec raison que les Universités qui renaissent en France, se préoccupent de donner les premiers éléments de ces sciences pleines d'avenir.

En faisant connaître les divers familles des langues primitives, ces mêmes sciences provoquent l'essor de la philologie, laquelle nous vient révéler les lois générales du langage humain, et fait chaque jour de nouveaux progrès.

Et puisque j'ai dit en principe que la Faculté des lettres reproduit, dans un ordre inférieur, l'enseignement que donne celle de la théologie, je ne puis oublier que les beaux-arts rentrent dans le domaine de la première, comme à la seconde revient la charge de faire connaître ce qui fait l'ornement du culte. «Le génie d'un peuple, dit Mgr Freppel, ou l'esprit d'une époque se révèlent dans les monuments de l'architecture, par exemple,

(1) Ibid.

non moins que dans les productions littéraires : l'étude des uns est d'un grand secours pour l'intelligence des autres. Un cours d'esthétique ou d'histoire de l'art nous semblait dès lors le complément naturel des matières que doit embrasser une Faculté des lettres (1).

VI.

LES SCIENCES.

C'est le monde naturel entier qui fait l'objet de la Faculté des sciences.

Le calcul des nombres est ce dont elle s'occupe tout d'abord. On trouve le nombre dans les choses immatérielles aussi bien que dans les corps ; mais la science qui en enseigne les propriétés, est rangée parmi celles des corps, parce que c'est principalement dans le domaine de ces derniers que le nombre a pour nous besoin d'être étudié.

Comment pourrions-nous dominer les êtres si multipliés de la création soumise à notre empire, si nous ne savions en faire le recensement au moins partiel, ainsi qu'un roi fait le recensement de ses sujets ? Individus des espèces créées par la main de Dieu, et qu'aucune transformation ne saurait confondre l'une avec l'autre, agglomérations plus ou moins fortuites de corps homogènes ou hétérogènes, produits divers de l'industrie humaine, hommes eux-mêmes qui composent les sociétés, les armées et les peuples, tout ce que nous voyons ici-bas doit être rangé par groupes dont l'esprit puisse se faire une facile notion, et qui permettent de reconnaître leurs rapports mutuels. L'arithmétique remplit cette

(1) Discours prononcé à l'ouverture de la Faculté catholique des Lettres, III.

tâche : elle oublie toutes les autres propriétés des corps et ne connaît d'eux que le nombre.

Elle réclame le concours d'une science qui pousse l'abstraction plus loin encore. Non-seulement l'algèbre ne connaît des corps que le nombre; pour manipuler plus facilement ce nombre, elle ne s'inquiète pas de ce que peut être sa quantité; elle ne le considère qu'à des points de vue généraux. Elle emprunte à l'alphabet quelques simples lettres, en fait des idéogrammes plus extraordinaires encore que les chiffres, leur attache l'idée de certains nombres, et la voilà qui se joue de ces nombres avec la plus merveilleuse facilité, qui les renferme dans des formules, leur y fait subir des évolutions de toute sorte, puis les fait reparaître avec une quantité exprimée par des chiffres, afin de les rendre aux simples calculs de l'arithmétique.

Après les sciences du nombre, viennent celles de l'étendue, autre propriété que l'abstraction permet d'étudier dans les corps. La géométrie enseigne les rapports qu'ont entre eux les surfaces et les volumes; elle fait connaître ce que sont les places occupées par tant de corps dans l'univers où, remarque le Sage, Dieu a mis partout la mesure aussi bien que le nombre et le poids (1).

Voici ce que dit sur la nature de ces diverses sciences l'illustre restaurateur de l'Université d'Angers : « Ce qui est le propre des sciences mathématiques et leur assigne un rôle si élevé dans les travaux de l'esprit, c'est qu'elles sont pour ainsi dire tout immatérielles. Du moins n'est-il, après la métaphysique, aucune science humaine plus profondément spiritualiste. Par la puissance de l'abstraction, le mathématicien s'élève au-dessus des objets ma-

(1) Omnia in mensurâ et numero et pondere disposuisti. (Sap. XI, 21)

tériels, qu'il sépare de leurs qualités et de leurs formes sensibles, pour envisager en eux-mêmes le nombre et l'étendue. C'est dans le domaine de la raison pure qu'il se tient et qu'il opère. Le point idéal, la ligne idéale, la surface idéale, le corps idéal, voilà les grandeurs qu'il fait entrer, avec le nombre abstrait, dans la série sans fin de ses combinaisons, suivant cette parole de Saint Thomas, qui résume toute la théorie des mathématiques: « Nous concevons, *intelligimus*, la ligne comme produite par le mouvement du point, la surface par le mouvement de la ligne, et le corps par le mouvement de la surface : » *Ex motu puncti lineam, ex motu lineæ superficiem, et ex motu superficiei corpus gigni intelligimus* (1). Ce n'est donc pas la matière sensible, mais la matière intelligible qui constitue l'objet propre des mathématiques : de là le haut rang qu'elles occupent dans l'ordre des sciences; elles se meuvent dans les sommets de l'esprit (2). »

Aussi l'esprit retire-t-il de grands avantages de l'étude des mathématiques. Ces sciences le forment à une rare précision : « Personne, écrivait au siècle dernier un professeur de la Faculté de philosophie de Paris, personne n'ignore que la méthode des mathématiciens tend plus que toute autre à rendre l'esprit net et précis, et à le diriger dans la recherche de la vérité sur quelque sujet que l'on puisse travailler. Les mathématiciens, pour fondement de leurs connaissances, ne posent que des principes simples et faciles, mais certains, lumineux, féconds. Ensuite ils tirent de ces points fondamentaux les conclusion les plus aisées et les plus immédiates, qui, n'ayant rien perdu de l'évidence de leurs principes, la commu-

(1) In lib. IV Sent. distinct. XLI qu. 1. sol. 5.
(2) Discours prononcé à l'inauguration de la Faculté des sciences, le 8 décembre 1871, I.

niquent à d'autres conclusions, celles-ci à de plus éloignées et ainsi de suite. Par là il se forme une longue chaîne de vérités, laquelle étant attachée par un bout à une base inébranlable, s'étend de l'autre côté dans les matières les plus difficiles (1). »

Après les mathématiques pures dont nous avons parlé jusqu'ici, viennent les mathématiques mixtes, qui considèrent les différentes espèces de grandeurs avec les qualités sensibles qui les accompagnent. De ce nombre est la mécanique c'est-à-dire non seulement cet art qui enseigne à lever des fardeaux très pesants par le moyen d'une puissance peu considérable, mais la science entière du mouvement, qui apprend à en mesurer la quantité, qui en découvre les propriétés, qui en détermine les lois. De ce nombre est aussi l'astronomie. De son séjour terrestre l'homme élève ses regards et contemple ce firmament que les Anciens prenaient pour une voûte étincelante de feux. Il voit l'armée des astres, emportée par des mouvements apparents, traverser l'immensité des cieux. L'astronomie lui fait rendre un compte exact des routes suivies par tant de globes ; elle lui fait rejeter les simples apparences, reconnaître les systèmes des mondes, observer les corps célestes en eux-mêmes ; elle rapproche ces corps à la vue en même temps qu'elle enseigne leur distance, elle les mesure et les pèse, en donne des images, en fait suivre les révolutions quotidiennes, dit quelle est leur nature, leur composition, et raconte leur genèse ; elle les trouve là où l'œil ne les voit pas, elle sait et prédit toutes leurs places, elle donne le journal des cieux ; haute science qui révèle les grandeurs du Créateur, mais ne s'avance elle-même qu'au moyen des calculs les plus ardus.

(1) Abrégé des éléments de mathématiques, par M. Rivard. *Préface.* — Paris, Jean Dessaint, 1752.

En ce dernier point l'imite la physique, laquelle a pour objet l'étude des phénomènes que présentent les corps, en tant que ceux-ci n'éprouvent pas de changements dans leur composition. Si, dans l'ordre des choses matérielles, rien ne démontre, à l'égal de l'astronomie, la portée du génie de l'homme, il n'est rien non plus qui montre mieux que la physique, combien le bras humain participe à la puissance du Créateur. Ecoutons Mgr Freppel parler de ces musées de la science où chaque découverte est représentée par un appareil qui la résume et qui l'explique : « L'on dirait toute la machine de l'univers démontée pièce par pièce, et montrant à découvert ses ressorts les plus intimes. Comme les éléments qui, dans le livre de Job, répondent à la voix de l'Eternel : *adsumus*, « nous voici », toutes les forces de la nature viennent se ranger sous la main de l'homme, frémissantes mais soumises (1). Il y a là une sorte de participation de la puissance de Celui qui, selon l'expression du prophète, pèse dans sa balance les montagnes et les collines, *librans in pondere montes et colles in statera* (2).

Avec la chimie, « il ne s'agit plus seulement d'étudier la matière dans ce qu'elle a d'extérieur et d'apparent, mais d'aller au-delà des modifications superficielles et passagères que subissent les corps sous l'influence des agents physiques, pour pénétrer leur nature même et leur constitution intime (3). » Aussi n'est-il pas de science qui prête aux arts un plus utile concours. C'est d'après les enseignements de la chimie, que l'industriel perfectionne de plus en plus ses produits, que l'agronome fait améliorer les terres, et que de toutes manières les res-

(1) Job., XXXVIII, 35.
(2) Isaïe, XL, 12. — Discours prononcé à l'inauguration de la Faculté des sciences, le 8 décembre 1877, II.
(3) Ibid., II.

sources et les agréments matériels se multiplient dans notre vie.

La géologie et la minéralogie nous font entrer dans le domaine de l'histoire naturelle, laquelle tient le dernier rang parmi ceux qu'au point de vue de l'enseignement l'on assigne aux diverses sciences.

La minéralogie est étroitement liée à la chimie. Elle s'appuie sur elle et va plus loin dans l'étude des corps que le monde minéral présente sous nos pas. Elle les étudie dans les roches de composition si variée qui couvrent le globe et en forment comme le vêtement. « La géologie s'empare de ces corps inanimés, pour les mettre à leur place et les ranger par ordre dans les couches successives du globe; elle part de là pour étudier ces couches mêmes, étage par étage, cherchant à lire sur l'écorce terrestre les révolutions qui sont venues la modifier, à suivre les traces qu'y ont laissées ces grands bouleversements, à comparer les phénomènes actuels aux phénomènes anciens, à recueillir les débris épars des âges primitifs, à composer enfin une histoire souterraine dont les témoignages puissent se joindre aux monuments de la tradition pour éclairer d'une lumière plus vive les commencements du monde et ceux de l'humanité (1). »

Quant à la botanique et à la zoologie qui traitent des êtres vivants, elles en décrivent les organes si délicats et en même temps si multipliés; elles étudient les fonctions de la vie et en donnent les lois; elles groupent par embranchements, par classes, par ordres, par familles et par genres tant d'espèces diverses, tandis que les races et les variétés viennent compliquer encore l'étude de chacune de ces espèces. La zoologie s'élève même

(1) Ibid. III.

jusqu'à l'observation de ces admirables instincts par lesquels se révèle chez les animaux une certaine intelligence, encore que la raison soit le privilége exclusif de l'homme et des purs esprits.

C'est ainsi que l'histoire naturelle arrive à s'occuper du roi de la création, et à le mettre dans un règne à part ; le reconnaissant placé par son corps un peu au dessus du reste des corps animés, comme par son âme il a rang un peu au dessous du reste des esprits, suivant cette parole de David au sujet de l'homme :

« Vous l'avez de peu moins favorisé que les Esprits...
« Vous l'avez établi seigneur des choses qu'ont faites vos mains (1). »

L'Abbé Bourdais.

(1) Ps. VIII, 6, 7.

SAINT PIERRE ET SAINT PAUL

DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE

Chose étrange! de toutes les races chrétiennes de l'Orient, une des moins connues est la plus importante, celle sur laquelle les derniers événements politiques ont jeté un peu de jour et appelé souvent l'attention de l'Europe, nous voulons parler de la race arménienne. On connaît les Grecs, les Syriens, les Maronites, les Arabes, mais qui pense aux Arméniens, à ces Arméniens actifs, industrieux, entreprenants, qui déjà occupent une si grande place parmi les facteurs de la question orientale, et qui semblent destinés à jouer bientôt un rôle prépondérant en Asie-Mineure? Qui y pense dans le clergé de France, de Belgique ou d'Angleterre?

Et cependant, la nation arménienne était digne d'un meilleur sort; elle remonte aux âges les plus reculés; son histoire se perd dans la nuit des temps: elle a toujours figuré au premier rang dans les conflits des peuples européens et asiatiques, et elle a conservé le souvenir de son passé dans des monuments littéraires nombreux, accessibles à ceux qui veulent les consulter; aujourd'hui on peut étudier l'Arménie en prenant les Arméniens pour guides.

Il nous semble donc que ce sera faire une chose, à la fois utile et agréable, aux lecteurs de cette *Revue*, avant

tout dévouée aux intérêts catholiques dans le monde, que de leur faire connaître rapidement quelques-unes des intéressantes choses que nous offre l'Arménie chrétienne.

Nous profiterons de la publication de « l'*Office de saint Pierre suivant le rit Arménien* », pour introduire l'Arménie et les Arméniens auprès des lecteurs de « *La Revue des sciences ecclésiastiques.* »

Nous commencerons par tracer une esquisse sommaire de l'histoire religieuse et politique de l'Arménie ; nous décrirons ensuite les livres d'office de l'Eglise arménienne et enfin nous exposerons la marche de l'office arménien.

Ces renseignements préliminaires prépareront le lecteur à comprendre l'office de saint Pierre suivant le rit arménien.

I

HISTOIRE RELIGIEUSE ET POLITIQUE DE L'ARMÉNIE (1).

Le pays qui a porté, à diverses époques de l'histoire, le nom d'Arménie ou d'*Haïasdan*, comme s'expriment les indigènes, a souvent varié de limites. On peut dire cependant qu'en élevant, du golfe d'Alexandrette à la mer Noire, une perpendiculaire, et qu'en tirant ensuite deux lignes horizontales, partant, l'une de la mer Noire,

(1) On peut voir sur l'Arménie et les Arméniens les ouvrages suivants : Edouard Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise arménienne orientale*, Paris, 1859, in- 2 de 186 pages — Jacques Issaverdenz, *Armenia and the Armenians*. Venise, 1874-1875, 2 vol. in-18 de 410, 388 pages. — *Rites et cérémonies de l'Eglise arménienne*, Venise, 1876, in-12 de 171 pages. — *Revue catholique de Louvain*, août-décembre 1874, janvier 1875, juin 1877.-- On peut consulter également l'*Arménie* dans l'*Univers pittoresque*, par M. Eug Boré et surtout Soukias Somal, *Quadro della storia letteraria armena*. Ce dernier ouvrage, quoiqu'un peu vieilli, n'en demeure pas moins le livre le plus accessible aux Européens et le plus capable de bien les renseigner sur les choses de l'Arménie.

l'autre de la Méditerranée et d'Alexandrette, pour aboutir toutes les deux à la mer Caspienne, on embrasserait toutes les régions qui ont été plus ou moins connues sous le nom d'Arménie. L'Arménie s'est donc étendue ou s'étend encore entre les 34° et 46° degrés de longitude est, et entre les 36° et 41° degrés de latitude nord.

Ce pays a été divisé autrefois en un grand nombre de provinces, dont les plus connues sont la Petite-Arménie, située à l'ouest de l'Euphrate, entre le Taurus et la Cappadoce ; la Grande-Arménie, placée au nord de la Mésopotamie, entre les sources du Tigre et de l'Euphrate et le Caucase ; la Persarménie, qui s'étendait à l'est et au sud du lac de Van, du côté de la Perse actuelle. De ces trois divisions, il n'y a guère que la seconde qui corresponde à l'Arménie contemporaine.

Les Arméniens font remonter leur histoire bien haut et la relient presque à la création ; mais, il y a beaucoup de vague et d'incertitude dans tout ce qui précède l'ère chrétienne, et c'est seulement vers la fin de la République romaine qu'on commence à fouler un terrain assez solide pour permettre de faire de sûres investigations.

Suivant les Arméniens, leur nation aurait été une des premières à recevoir la foi, puisque le Toparque arsacide d'Edesse, Abgar serait, d'après eux, le chef d'une de leurs tribus. Ils réclament donc pour leur peuple la possession du royaume d'Edesse.

Quelle que soit l'incertitude qui plane sur ces premiers débuts du christianisme en Arménie, il est certain néanmoins qu'il s'opéra de bonne heure un mouvement de conversion dans cette contrée, par les soins de saint Thaddée, de saint Barthélemy, de saint Simon et peut-être-même de saint Thomas. Ce sont là, en effet, le nom des apôtres que les Arméniens revendiquent pour leur

contrée, d'accord, du reste, en cela, avec les traditions de la plupart des autres Églises orientales.

A cette époque, l'Arménie était plongée dans les erreurs du polythéisme et, en particulier, du polythéisme persan ou zoroastrien. Les anciens auteurs de cette nation nous parlent souvent, en effet, des autels consacrés au culte du feu, et des autres rites ou symboles qui distinguent le polythéisme persan du polythéisme grec et oriental.

Quelle fut la diffusion du christianisme parmi les populations parlant la langue arménienne ? — Il serait difficile de le dire, en l'absence de toute histoire précise ; cependant on ne manque pas de documents qui permettent d'affirmer que le christianisme atteignit un peu toutes les régions de l'Arménie, puisqu'il y eut de nombreux martyrs. Les plus célèbres sont ceux appelés *Soukiassans*, du nom de *Soukias,* leur chef. Ces martyrs périrent sous Adrien, dans la Grande-Arménie.

Jusqu'au commencement du IVe siècle, cependant, le christianisme dût prendre peu d'extension ou diminuer beaucoup sous l'influence des persécutions. Ce n'est guère, en effet, qu'à partir de saint Grégoire que l'Arménie tendit rapidement à devenir chrétienne ; et voilà pourquoi la postérité reconnaissante a donné à ce nouvel apôtre de l'Arménie le nom de *Loussavoritch*, ou d'illuminateur. C'est lui qui a véritablement illuminé l'Arménie et fait briller sur elle la lumière du christianisme. Ce n'est pas ici le lieu de raconter sa merveilleuse histoire, de parler de sa descendance royale, de son martyre sous Tiridate, de son séjour dans un puits, de la conversion de son persécuteur, de leur voyage à Césarée et à Rome, pas plus que du martyre de sainte Ripsimé et de ses compagnes, ces vierges chassées de Rome qui allèrent trouver la mort et la gloire au fond de l'Arménie.

L'histoire de cette époque a tout l'intérêt d'un roman.

Le IVe siècle se passe au milieu des dissensions et des luttes ; placés entre les Romains et les Perses, les Arméniens se trouvent mêlés à toutes les guerres qui poussent les deux empires l'un contre l'autre et sont le plus souvent victimes des conflits qui ensanglantent les deux contrées. Pendant tout ce temps, l'Arménie cherche sa voie ; on sent qu'il lui manque quelque chose pour que sa vie nationale soit complète. Tous les jours cependant elle devient plus chrétienne, et elle propage même le christianisme au loin, sur ses frontières, en Albanie, en Ibérie, en Géorgie ; mais elle est toujours esclave de l'étranger, car, si elle a une langue à elle, elle n'a pas de caractères alphabétiques. Pour écrire, elle doit emprunter les caractères aux Grecs, aux Syriens et aux Persans. Aussi n'a-t-elle, pour ainsi dire, aucune littérature, pas même une liturgie. Dans la plupart de ses couvents et de ses églises, on officie en grec et en syrien.

Cependant, malgré ses dissensions intestines et malgré les malheurs occasionnés par les guerres des Romains et des Perses, la nation arménienne fait, au Ve siècle de grands progrès dans le christianisme et dans la civilisation, grâce surtout à ses relations avec les Grecs.

Elle fut néanmoins demeurée longtemps stationnaire, s'il n'avait paru alors un homme, doué d'un vrai génie et qu'on a eu grandement raison d'appeler le Grand. On reconnait déjà que nous voulons parler de saint Sahag le Parthe. Saint Sahag le Parthe (389-450), fils de saint Nersès le Grand (310-373) et descendant de saint Grégoire « *Loussavoritch* » ou l'illuminateur, avait été élevé à Constantinople, dans toutes les sciences connues alors. C'est lui aussi qui a immortalisé son peuple et qui peut-être lui a donné de survivre à des révolutions qui n'auraient point manqué de le faire disparaitre,

s'il n'avait eu une religion et une littérature propres.

On peut, en effet, considérer saint Sahag comme le fondateur de la littérature arménienne, car ce fut lui qui inspira les recherches d'où sortit l'invention des caractères arméniens, lui qui provoqua les labeurs studieux de ses jeunes disciples, lui qui les envoya à Constantinople, à Alexandrie, à Athènes, jusques à Rome chercher les meilleurs ouvrages et les meilleurs manuscrits, lui enfin qui traça, dirigea leurs travaux; et, sans lui, on n'aurait jamais peut-être connu aucun des monuments que la littérature Arménienne nous a conservés en si grand nombre. Saint Mesrob, Gorioun, et leurs nombreux disciples sont, avec saint Sahag, les fondateurs de la littérature arménienne, et, ce qu'il y a de curieux, c'est qu'ils ont commencé par produire des chefs-d'œuvre.

Malheureusement les temps ne permirent pas à l'Arménie chrétienne de mettre au service de l'Eglise et du catholicisme tout ce que de pareils débuts semblaient promettre. Soumis, en effet, comme ils l'étaient aux Perses et surveillés de près par les rois sassanides, les évêques arméniens ne purent assister en personne, ni au concile d'Éphèse, ni au concile de Chalcédoine, et leur absence devint la cause de grands malheurs.

Ils condamnèrent bien Nestorius et le Nestorianisme ; ils prirent même une attitude très-aggressive dans cette controverse, puisqu'ils furent les premiers à anathématiser les trois écrivains connus plus tard sous le nom des Trois-Chapitres ; mais c'est là ce qui les empêcha de comprendre la conduite du concile de Chalcédoine, et les porta à outrer les défiances qu'une grande partie des églises orientales a toujours eues pour ce concile.

Au moment, en effet, où le concile de Chalcédoine avait lieu, l'Arménie était absorbée par les événements poli-

tiques qui s'accomplissaient dans son sein et qui amenèrent le soulèvement des Vartaniens, dont Élisée nous a fait un si brillant récit. Elle ne put donc suivre que très-imparfaitement la controverse eutychienne et c'est pourquoi, sans prendre parti pour Eutychès, puisqu'elle l'anathématise comme Nestorius, peut-être même sans tomber dans l'erreur du Monophysisme, puisque des auteurs prétendent qu'elle ne l'a jamais adoptée, l'Eglise d'Arménie a cependant, de fait et pratiquement, suivi le sort des Monophysites : elle a condamné saint Léon et sa lettre, rompu avec Rome, brisé avec les Grecs, condamné à plusieurs reprises, le concile de Chalcédoine et s'est condamnée à vivre d'une vie isolée et autonome, presque toujours en guerre avec ses voisines, l'Eglise grecque et l'Eglise syrienne.

Elle s'est donné un patriarche ou Catholicos dont le siège à varié, suivant les époques. Fondé d'abord à Etchmiadzin, transporté plus tard à Hrom-Gla (1147-1294), puis à Sis (1294), le siége des Catholicos d'Arménie a fini par être reporté à Etchmiadzin. Il s'est aussi constitué, durant le cours des siècles, plusieurs siéges patriarcaux, mais les titulaires, quoique décorés du titre de patriarches, sont néanmoins soumis au *Catholicos* d'Etchmiadzin. qui seul sacre les évêques et consacre les saintes huiles. De fait, il n'y a donc qu'un patriarche ayant juridiction sur toute l'Église arménienne. Les patriarches d'Agthamar, de Sis et de Jérusalem ne sont guère, en réalité, que de simples archevêques. Celui de Constantinople, au contraire, doit à la position qu'il occupe dans la capitale de la Turquie et aux rivalités qui ont toujours existé entre les Turcs et les Russes, de jouer un rôle influent et sérieux.

Obligée par sa situation de vivre en relations avec l'Eglise grecque, l'Eglise arménienne a néanmoins

éprouvé toujours pour elle la plus vive antipathie. Elle a bien révoqué, une ou deux fois, les anathèmes qu'elle avait portés contre le concile de Chalcédoine, mais, de fait, cette révocation n'a pas amené son retour définitif à l'orthodoxie, quoiqu'il y ait eu beaucoup de tentatives faites dans ce sens, au VIIe, au VIIIe et au IXe siècle. Celles qui ont laissé le plus de traces dans l'histoire sont les négociations entamées au XIIe siècle par Nersès Glaïetsi ou Ch'norhali. Ce Catholicos échangea avec l'empereur Manuel Comnène un certain nombre de lettres sur ce sujet et travailla, de tous ses efforts, à opérer, d'abord, un rapprochement, puis, une union entre l'Eglise grecque et l'Eglise arménienne. Ce ne fut cependant qu'après sa mort, au concile de Tarse, en 1179, que ce projet se réalisa. L'union entre les deux Églises fut décrétée, mais les événements transformèrent ce décret en lettre morte.

Pour ce qui est des rapports entre l'Eglise arménienne et l'Eglise d'Occident, ils ne remontent pas au-delà des Croisades. A cette dernière époque, les relations entre les Latins et les Arméniens devinrent fréquentes, mais la masse de la nation demeura toujours hostile et étrangère à toutes ces tentatives de rapprochement. Il n'y eut guère que les évêques et les souverains qui désirassent une union sérieuse, et, encore même, ces désirs furent-il le plus souvent inspirés par l'intérêt ou par la politique. C'est pourquoi toutes ces tentatives amenèrent des résultats peu satisfaisants.

Au XIVe siècle, les papes confièrent les missions d'Arménie aux pères Dominicains, qui acceptèrent dans leurs rangs des religieux indigènes et traduisirent, en leur faveur, leur bréviaire et leur liturgie en arménien. Cet essai n'amena pas non plus tous les résultats désirables ; il suscita, au contraire, de profondes répulsions, alluma

d'ardentes colères et c'est alors que la polémique contre les Latins prit un ton acerbe et haineux qu'elle n'avait pas connu jusqu'alors (1). Cette polémique, déjà créée par Vardan le Grand (1200-1270) et par Mikhithar de Sguévra, atteint son apogée avec Jean d'Orodn et Grégoire de Dathiev. Désormais elle ne cessera plus, et, tandis que l'opposition entre les Grecs et les Arméniens ira se calmant, celle, au contraire, entre les Arméniens et les Latins ira grandissant de siècle en siècle. Aujourd'hui encore elle n'a pas disparu.

On a pu entrevoir déjà, dans l'exposé rapide qui précède, qu'il y a eu toujours, dans la nation arménienne, un noyau de fidèles attachés à l'Eglise romaine, surtout à partir des Croisades. Ce noyau s'est perpétué à travers les siècles et aujourd'hui c'est un des éléments de régénération sur lesquels il faut compter le plus pour l'Orient chrétien.

Pendant longtemps les catholiques arméniens avaient été gouvernés par deux patriarches, celui de Sis et celui de Constantinople. Ces deux patriarcats ont été fondus en un, et c'est cette fusion, conseillée et acceptée cependant par l'épiscopat Arménien, qui a servi à quelques-uns d'entre-eux de prétexte pour persécuter Monseigneur Hassoun, le seul patriarche de la nation arménienne catholique, depuis 1867.

Les Arméniens sont aujourd'hui répandus un peu dans tout l'univers : les endroits où on les trouve réunis en plus grand nombre, sont l'Arménie proprement dite, la Sibérie, la Syrie, le Liban, la Palestine, l'Égypte, la Perse, la Turquie d'Europe et le Caucase. On en trouve même beaucoup en Autriche, en Gallicie, en Pologne, en Russie et jusques aux Indes. Il est difficile de déter-

(1) Il y aurait de curieux détails à fournir sur cette question de controverse, et il serait à souhaiter qu'un arméniste l'étudiât à fond.

miner le chiffre de la population arménienne répandue dans tant de contrées du globe, mais on ne s'écarte pas beaucoup de la vérité, pensons-nous, en l'évaluant de cinq à huit millions. Deux cent cinquante mille environ sont attachés au catholicisme, parmi ceux qui habitent la Turquie. Le reste fait partie du schisme et appartient à ce qu'on appelle communément les Arméniens Grégoriens.

Pour être un peu plus complet, nous devons ajouter que la littérature arménienne, en très-grande partie sinon exclusivement chrétienne, est riche en monuments de tout genre, surtout en monuments historiques. Depuis longtemps des presses établies à Amsterdam, à Marseille, surtout celles de Venise, de Vienne, de Trieste, de Constantinople, de Moscou, ont mis les richesses de la nation arménienne à la portée de tout le monde ; mais ce sont spécialement la Congrégation et l'Académie fondées à Venise, au dernier siècle, par l'abbé Mékhithar, qui ont rendu d'importants services sous ce rapport. Jamais la nation arménienne ne pourra reconnaître ce qu'elle doit à ce savant religieux et à ses pieux disciples.

L'institut des Mékhitharistes a été pour les Arméniens ce que les Bénédictins ont été pour la France chrétienne.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans de longs détails sur les mœurs et les coutumes des Arméniens. Ceux qui désireraient en savoir plus long pourront consulter là-dessus quelques-uns des ouvrages que nous avons indiques plus haut en note. Passons, dès-lors, aux livres liturgiques.

II.

LIVRES LITURGIQUES DE L'ÉGLISE ARMÉNIENNE.

Les livres liturgiques de l'Eglise arménienne ne

remontent pas au delà du commencement du Ve siècle, au moins pour la forme ; car comme la littérature arménienne n'avait point de carractères, on célébrait auparavant l'office en grec ou en syriaque.

A partir du commencement du Ve siècle, l'invention du caractère arménien permit à l'Eglise d'Arménie de se créer des offices propres, quoique peut-être empruntés en grande partie, pour le fond, aux Grecs et aux Syriens. Ce fut là aussi l'œuvre qu'entreprirent immédiatement saint Sahag, saint Mesrob, et toute la pléiade d'écrivains inconnus qui se groupent autour d'eux et que la postérité à désignés par l'épithète de « *Tharquemanitchk, Traducteurs.* » Les livres d'office sont la portion la plus ancienne de la littérature arménienne, à quelques rares exceptions près.

Voici, d'abord, quels sont les livres d'office de l'Eglise arménienne : 1° la Bible, 2° l'Evangéliaire et le Lectionnaire, 3° le Psautier, 4° le Missel, 5° le Rituel, 6° l'Homiliaire, 7° l'Aïsmavourk, 8° le Jamaquir, 9° le Charagan ou Charaknots, 10° le Quandzaran, 11° le Dararan, 12° le Donatsouïts.

1° L'œuvre par laquelle débuta saint Sahag, une fois le caractère arménien inventé, ce fut la traduction de la Bible qu'il exécuta, en partie, lui-même, et pour laquelle il se procura à Constantinople, à Athènes et à Alexandrie les meilleurs manuscrits. La traduction Arménienne de la Bible est regardée comme le chef-d'œuvre de la littérature arménienne. Quoique relativement moderne cette version a une grande valeur critique, parce qu'elle fut faite sur des manuscrits choisis tout exprès, et qu'elle représente une bonne récension (1).

(1) D'après les auteurs Arméniens, S. Sahag aurait traduit presque tout l'Ancien Testament, moins les Proverbes, qui auraient été traduits par S. Mesrob, ainsi que le Nouveau Testament.

Une chose qui mérite d'être observée c'est qu'on possède en arménien une troisième épître de saint Paul aux Corinthiens avec la lettre des Corinthiens à saint Paul, qui y donna lieu. On a publié ces deux lettres dans l'appendice de l'édition in-f° de Venise, en 1807. Il paraît même qu'on trouve quelquefois cette troisième épître citée dans les Evangéliaires et les Lectionnaires et affectée à l'usage liturgique. Mais, de ceci, nous ne pouvons fournir avec certitude aucun exemple.

La Bible arménienne contient encore plusieurs autres apocryphes, par exemple, la prière du Roi Manassès, qui figure dans l'office liturgique du carême et le récit de la mort de saint Jean l'Evangéliste.

Le canon des Arméniens est, dans l'ensemble, conforme à celui de l'Eglise latine.

Il a été donné plusieurs éditions de la Bible, notamment à Amsterdam en 1666, à Constantinople en 1705, à Venise en 1807 in-f°, et en 1860, in-4°.

2° L'Evangéliaire contient les évangiles, et le lectionnaire les fragments des autres parties de la Bible employées comme leçons dans les divers offices de l'année. Les anciens lectionnaires et évangéliaires ont surtout un intérêt au point de vue liturgique, en ce sens qu'ils nous font connaître les anciennes fêtes de l'Église et nous initient aux transformations qui se sont accomplies silencieusement dans le domaine des rites, de siècle en siècle.

3° La division du Psautier arménien (1) est assez étrange et elle diffère notablement de celle des Grecs et des Syriens. Le Psautier est partagé en neuf parties, dont chacune s'appelle canon et est séparée de la suivante par un des cantiques de la Bible, par une prière appelée *Marthank*, par un *Karoz*, par deux autres pièces dont la

(1) Nous nous servons, pour faire cette description, du psautier imprimé à Venise en 1853, in-32 de 468 pages.

dernière est précédée de ces mots : *Paix à tout le monde* et enfin par un autre *Marthank*, mais plus court que le premier. Voici quelle est l'amplitude de ces neuf parties ou canons :

I° Psaume 1 à 17 inclusivement ; Cantique.—*Cantemus Domino, Gloriose enim magnificatus est* (Exode XV). *Marthank*, *Karoz*, prières et *Marthank*.— II° Pss. 18-36, Cantique : *Audite cœli quæ loquor* (Deutéronome XXXII), etc. — III° Pss. 37-54, cantique de Moyse, suite du précédent, Deutéronome XXXII, 21. *Ignis succensus est in furore meo.* — IV° Pss, 55-71. Cantique d'Anne, mère de Samuel : *Exultavit cor meum*, (I Rois, II), etc. — V° Pss. 72-88, Cantique d'Isaïe, fils d'Amos : *Anima mea* (Isaïe, XXVI, 9), etc.— VI° Pss. 89-105. Cantique d'Ezéchias, roi de Judas : *Dixi : in dimidio dierum meorum* (Isaïe XXXVIII), etc.— VII° Pss. 106-118. Cantique du prophète Isaïe : *Cantate Domino, canticum novum* (Isaïe, XLII, 10) lequel est suivi du cantique de Jonas : *Clamavi* (Jonas, II, 3), etc. — VIII° Pss. 119-147. Cantique d'Habacuc, *Domine audivi* (Habacuc, III), etc. — IX° Pss. 148-151. Cantique des trois enfants dans la fournaise : *Benedictus es, Domine* (Daniel, III, 52-88). Ce cantique est suivi du *Magnificat*, du *Benedictus*, et du *Nunc dimittis*, de la prière du roi Manassès. On désigne généralement les *canons* par les premiers mots du psaume qui les commence, et on traite ces premiers mots comme un substantif, qu'on décline de la même manière que les substantifs ordinaires. « Karoz Yéranialin » pour dire « Karoz » du canon qui commence par *Yéranial*. Voici les désignations arméniennes de ces canons : I° *Yéranial* (Pss. 1-17). — II° *Yerghink Badmyen* (Pss. 18-35).— III° *Na Hantsia* (Pss. 36-54). — IV° *Orormia* (Pss. 55-71). — V° *Ipryev* (Pss. 72-88). — VI° *Der abaven* (Pss. 89-105). — VII° *Hosdovan* (Pss. 106-118).—VIII° *Jnyérouthian* (Pss. 119-147).

— IX° *Orh'nyétsek* (Pss. 147-151). Nous n'avons pas trouvé d'exemple de citation de cette dernière partie, qui se présente rarement et revient seulement dans le carême ; mais, d'après l'analogie, on doit la citer comme les autres.

Une autre observation qui a également une très-grande importance et sans laquelle on ne peut rien comprendre dans l'office arménien, c'est que ces *canons* correspondent aux huit tons, bien que la correspondance ne soit pas basée sur l'ordre des canons et des psaumes. Ainsi, par exemple, le canon *Yéranial* (Pss. 1-17) ne correspond pas au premier ton, mais au huitième, et, c'est le *canon* II° *Yerghink Badmyen* qui correspond au premier ton.

Nous trouvons aussi, chez les Arméniens des appellations spéciales appliquées à certains psaumes. En général, cependant, les psaumes sont désignés par leurs premiers mots, comme les canons. A la suite des psaumes, on a ajouté, dans le psautier imprimé à Venise, et on trouve dans la plupart des manuscrits quelques courtes prières de Nersès Ch'norhali et de Grégoire de Nareg.

Cette division du psautier est extrêmement curieuse et suggérerait, alors même qu'elle ne porterait pas le nom de canon, des rapprochements avec cette portion de l'office grec qui a pris ce titre. N'y aurait-il pas dans cette division du psautier et dans ces cantiques de la Bible qui terminent les canons, comme une espèce de prototype qui aurait donné l'idée du canon grec, composé de neuf odes? Les Grecs, eux aussi, n'auraient-ils pas divisé, tout d'abord, le psautier, comme les Arméniens, et ne serait-ce pas à la substitution des hymnes des poètes sacrés aux cantiques de la Bible que serait dû le canon grec? — On le voit, il y a là, matière à de curieuses et interessantes recherches.

Mais ce n'est pas tout : les psaumes admettent aussi une autre division en « *Quoporai* ». Malheureusement

cette division n'est pas marquée dans le psautier imprimé à Venise et elle ne l'est pas davantage dans les manuscrits. A parler d'une manière générale, chaque « *quoporai* » embrasse deux ou trois psaumes.

Il se pose ici naturellement deux questions : 1° Quel a été l'emploi du psautier dans l'Église arménienne ; 2° comment se récite le psautier dans l'office arménien.

Mais, nous l'avouons sans détour : il ne nous est pas possible de répondre à la première de ces questions. Les divisions du psautier que nous avons fait connaître prouvent évidemment qu'autrefois on le récitait, en très-grande partie, sinon tout entier, dans la journée, sans quoi on ne s'expliquerait point le motif de cette partition en « *canons* » et en « *quoporai* ». Mais, là-dessus nous n'avons pu obtenir aucun renseignement de nature à éclairer ce problème. Aujourd'hui, les Arméniens ne récitent qu'un certain nombre de psaumes ou de fragments de psaumes, comme on le verra plus loin, lorsque nous énumérerons les parties dont se compose chaque office. Pendant la semaine sainte seulement, on récite des psaumes en plus grand nombre.

Pour ce qui est du mode de récitation adopté par les Arméniens, il ne ressemble en rien à celui des Syriens et des Maronites. Ainsi les Arméniens ne récitent pas les versets des psaumes en les intercalant avec des strophes d'hymnes ; ils récitent d'abord le psaume, puis les hymnes.

Après les deux dernières strophes des hymnes, ils ajoutent uniquement « *Fark hor* » ou « *Gloria patri* » et « *Aïj'm yev Michd* » ou « *Nunc et semper* ».

4° Le Missel arménien ne contient, à proprement parler, qu'un ordinaire de la messe, lequel remonte, assure-t-on, jusqu'à saint Grégoire l'Illuminateur, sinon plus haut. Généralement même il est intitulé : « *Liturgie de*

« *notre bienheureux père saint Grégoire l'Illuminateur,*
« *révisée et augmentée par les saints patriarches et doc-*
« *teurs Sahag, Mesrob, Quioud et Jean Mantagouni.* »

Cette liturgie a été souvent imprimée en arménien et traduite plusieurs fois en italien, en français et en anglais.

Elle est très-longue, mais très-solennelle ; c'est un perpétuel colloque entre le prêtre et Dieu, ou bien entre le prêtre, le diacre et les fidèles.

On trouve aussi quelquefois, mais rarement, d'autres liturgies, en général traduites du grec, c'est-à-dire ces prières particulières, qui, en s'adaptant aux prières communes et ordinaires, finissent par constituer une liturgie nouvelle.

3° Le Rituel est appelé « *Machdotz* », du nom de son auteur ou de son réviseur.

On attribue généralement sa composition à saint Mesrob, le grand organisateur de l'office arménien et le véritable père de la littérature de cette nation. D'autres veulent faire dériver ce titre de « Machdotz », du catholicos de ce nom, qui vécut au IXe siècle et qui aurait, dit-on, remis un peu d'ordre dans les rites de l'Eglise arménienne. Guiragos l'affirme expressément, mais les auteurs arméniens contemporains combattent cette opinion.

Le Rituel arménien contient de très-beaux offices et de très-belles prières qui mériteraient bien d'être traduites dans nos langues européennes. Il en a été donné plusieurs éditions en arménien à Venise et à Constantinople. La seule partie, croyons-nous, qui ait été traduite en français, 'est le cérémonial de l'ordination, qui a été publié au dernier siècle par l'abbé Villefroy. Les parties les plus belles sont celles qui ont rapport aux fiançailles, au mariage ; à la sépulture des enfants, des fidèles et

des prêtres ; à la bénédiction et à la consécration d'une église.

Le père Jacques Issaverdenz, membre de l'Académie des Mékhitharistes de Venise, vient de donner en anglais une édition presque intégrale du Rituel arménien (1).

6° L'Homiliaire comprend les homélies des Pères de l'Eglise, des fragments d'histoire ecclésiastique et même d'autres écrits qui ont rapport aux fêtes de l'Eglise. Quand il ne comprend que des homélies, on l'appelle « *Dchar-Endir* » ou livre contenant « *des discours choisis* » ; mais plus souvent ce livre présente un mélange de discours et de vies de saints, suivant le cycle des fêtes ecclésiastiques ; et alors il prend le nom de « *Donagan* ». Ces donagans sont encore une mine très-riche pour ceux qui cultivent la littérature patristique. Il serait facile d'y découvrir de nombreux fragments d'écrits appartenant aux pères de l'Eglise les plus anciens et souvent inédits. Saint Chrysostome, saint Athanase, saint Cyrille, saint Basile, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Hippolyte, pour ne parler ici que des Pères grecs, sont les auteurs qui ont été le plus exploités, quand on a composé ce livre arménien. — Le Donagan commence, comme les autres livres liturgiques, par la vigile de l'Epiphanie.

7° L' « *Aïsmavourk* » répond à ce que nous appelons les vies des saints. Les vies sont rangées suivant les jours de l'année. Souvent elles commencent par ces mots : « *En ce jour*, « *Aïsmavour* » et de là vient le nom qui a été donné à la collection toute entière d' « *Aïsmavourk* ».

On ne peut pas comparer ce livre au Ménologe des Grecs, qui contient souvent des portions liturgiques de l'office, comme les canons. Nous n'avons dans l' « *Aïs-*

(1) Voir également, *Rites et cérémonies de l'Eglise arménienne* par le même auteur. Venise, 1876.

mavourk » que la biographie du saint. C'est tout au plus si quelquefois on y insère, par ci, par là, quelques fragments d'homélie.

Deux « *Aïsmavourk* » sont surtout usités chez les Arméniens. Ce sont ceux de Der Israël et de Grégoire de Khélath (XIVe siècle). Ce dernier a été imprimé plusieurs fois, en particulier, à Constantinople, en 1703 et en 1730.

Les « *Aïsmavourk* » commencent ordinairement par le 1er de *Novaçart*, premier jour de l'année arménienne, correspondant, chez nous, au *onze* août. Chacun des mois arméniens étant composé seulement de trente jours, on a ajouté à la fin, sous le nom d' « *Aviélovatz* », cinq jours qui complètent l'année solaire et répondent aux Epagomènes des Grecs.

Quoique l'« *Aïsmavourk* » ne contienne que des vies de saint, il ne faut pas le confondre avec diverses collections de ce genre qui ont été publiées, par exemple, avec les vies des saints du R. P. Aucher. L'*Aïsmavourk* est un livre liturgique répondant assez au propre des saints du Bréviaire romain. C'est un ouvrage qui a, dès lors, une valeur officielle.

8° Le « *Jamaquir* » ou « *Livre du temps* » — Horologium — est, de tous les ouvrages liturgiques, celui qui répond le mieux au Bréviaire des Latins, mais au Bréviaire contenant un office tout entier pour un seul jour.

Voici le contenu des deux exemplaires imprimés, que nous avons sous les yeux. Ce livre est intitulé dans l'édition de Constantinople de 1702 : « Ordre des prières com-
« munes de l'Eglise d'Arménie, qui se récitent au milieu
« de la nuit en l'honneur de Dieu le Père ; lesquelles
« prières ont été composées par le saint patriarche Sa-
« hag par le Vartabied Mesrob, par Quioud et Jean Man-
« tagouni (1). » Mais ce titre se rapporte directement :

(1) Volume de 603 pages in-18. Imprimé sous le patriarcat du Sei-

1° à l'office de la nuit, qui se célèbre en l'honneur de Dieu le Père.— Vient ensuite : 2° l'office du matin, qui se célèbre en l'honneur de Dieu le Fils, qui apparut aux (femmes) porteuses d'Aromates. 3° L'office du lever du soleil, qui se célèbre en l'honneur de Dieu le Saint-Esprit, ainsi qu'en l'honneur de la résurrection du Christ et de son apparition aux apôtres. 4° L'office de la troisième heure, qui se célèbre en l'honneur du Saint-Esprit, en mémoire de la manducation par notre première mère (du fruit défendu), et en l'honneur de la divinité du Christ. 5° L'office de Sexte, qui se célèbre en l'honneur de Dieu le Père, ainsi qu'en mémoire des tourments et du crucifiement de Dieu le Fils. 6° L'office de none, qui se célèbre en l'honneur de Dieu le Fils, en mémoire de sa mort et de son dernier soupir. 8° L'office de la bénédiction de la Table. 9° L'office du soir, qui se célèbre en l'honneur de Dieu le Fils, lequel descendu de la croix, fut embaumé et déposé dans le tombeau. 10° L'office du temps de la paix, qui se célèbre en l'honneur du Saint-Esprit ainsi qu'en l'honneur de Dieu le Verbe, qui, déposé dans le tombeau, descendit aux enfers et porta la paix aux âmes (des justes). 11° L'office du temps de repos, qui se célèbre en l'honneur du Père, afin que son Fils unique nous garde au milieu des ténèbres de la nuit. »

Dans l'édition de Venise on a ajouté deux appendices, dont la pagination est différente, et on y a placé les Charagans de l'office des morts suivant les huit tons, avec les tables du calendrier, la préparation à la sainte messe, l'action de grâces, l'ordre pour la communion des infirmes, l'ordre de l'Extrême-Onction, etc.

gneur Alexandre de Djoulfa, catholicos du Saint-Siége d'Etchmiadzin. — Constantinople, 1702. — L'exemplaire, que nous avons sous les yeux, a été envoyé à Paris en 1720, par l'ambassadeur de France, après avoir eté certifié conforme par le Patriarcat arménien, dont il porte le sceau.

L'édition de Constantinople ne contient pas ces appendices, mais elle renferme, au cours des offices précédents, des charagans et des évangiles qui sont simplement indiqués par les premiers mots dans l'édition de Venise.

Le « *Jamaquir* » répond assez exactement à ce que nous appelons l'office férial, avec cette différence que l'office est le même pour tous les jours. Si l'on veut avoir quelque chose de corrélatif au propre du temps et au propre des saints, il faut recourir aux livres d'office suivants, en particulier, au *Charagan*.

9° On appelle « *Charagan* » ou « *Charaknots* » le livre qui contient les « cantiques spirituels composés en mu-« sique par les divins et bienheureux docteurs et inter-« prètes d'Arménie, auxquels l'Eglise d'Arménie doit « l'ordre et la beauté qui règnent dans ses offices. » Tel est le titre que nous trouvons en tête de la première édition de ce livre, parue à Amsterdam en 1664 (1), mais on a supprimé dans cette édition, quoiqu'elle fût faite pour les arméniens schismatiques, les trois couplets dirigés contre le Concile de Chalcédoine, que quelques manuscrits placent dans l'ode du canon des saints Pères, débutant par ces mots : *O h'rachali*.

Nous décrirons ce livre plus minutieusement, parce qu'il donne une idée exacte des offices admis par l'Eglise arménienne, et nous donnerons ici la série des « *Canons* » avec l'indication des pages de l'édition d'Amsterdam. — Canon pour la naissance de la Vierge (5-12), pour la fête d'Anne et de Joachim (12-19), pour l'Annonciation

(1) Imprimé l'an de Jésus-Christ 1664, et de l'ère arménienne 1113, le 16 (a) du mois d'août, dans l'imprimerie d'Amsterdam appartenant à sainte Etchmiadzin et à saint Serge, le second jour de l'Assomption de la Vierge Mère de Dieu. » — C'est de cette édition que nous nous servons pour faire notre description. Il en a paru plusieurs autres à Constantinople notamment en 1828.

(a) Le texte imprimé porte 14. Est-ce par erreur ?

(19-26), pour le *Tsira qualoutz*, c'est-à-dire, pour la vigile de l'Epiphanie (26-31). — En général les livres d'office de l'Eglise arménienne débutent par cette vigile, qui devient ainsi le point de départ de l'année ecclésiastique.

Canons pour l'Octave de la Nativité de Notre-Seigneur, qui se célèbre pendant huit jours (31-65). Chaque jour a son canon. Il est peut-être bon d'observer, en passant, que les Arméniens célèbrent la fête de Noël, non pas le 25 décembre mais le 6 janvier. — Ici on a intercalé un office intitulé « *Magnificat* » de la Résurrection (65-74). — Canon pour la Présentation (74-80), pour les fêtes de S. Antoine (80-85), de S. Théodore (85-90), de David et de S. Jacques (90-94), de S. Etienne (94-100), de S. Pierre et de S. Paul (100-105), des Fils du Tonnerre (105-110), de tous les apôtres (110-118), des soixante-douze disciples (118-123), de Jonas et du jeûne des Ninivites (123-128), de Sergius le Général (128-130), du Carnaval (130-142), de S. Théodore, 1er samedi de Carême (142-143), du 2e dimanche de Carême (143-155), de S. Cyrille de Jérusalem, 2e samedi de Carême (155-156), du 3e dimanche de Carême où il est question de l'enfant prodigue (156-174), du 4e dimanche de Carême (174-190), des 40 martyrs de Sébaste (190-197), du 5e dimanche de Carême (197-211), de S. Grégoire l'Illuminateur (211-225), du 6e dimanche de Carême (225-240), de la Résurrection de Lazare, 7e dimanche (240-245), de l'entrée de Jésus-Christ à Jérusalem (245-250), du grand jour de Pâques fleuries (250-252), de la Semaine sainte (252-296), du jour de la Résurrection (296-308), de la decollation de Jean-Baptiste (308-311), du dimanche nouveau (311-323), du dimanche (fête) de toutes les Eglises (323-363), de l'Ascension (363-373), des secondes Pâques fleuries (373-388), de la Pentecôte (388-413), de la Nativité

de Jean-Baptiste (413-425), de S. Grégoire l'Illuminateur (425-431), des fils et des filles de S. Grégoire l'Illuminateur (431-434), du patriarche S. Nersès (434-439), des saintes Hripsimiennes (439-451), de sainte Santoukd (451), du tabernacle du Seigneur (451-456), de la Transfiguration (456-469), du *Choragath* (jet de lumière) (469-473), de l'Assomption (473-487), de l'exaltation de la Croix (487-518), de l'invention de la Croix (518-522), des saints Prophètes (522-528), des saints Interprètes (528-532), de S. Jacques de Nisibe (532-536), des enfants de Bethléhem (536-539), des Archanges (539-544), des saints Pères (544-550).

Viennent ensuite les Charagans de S. Ignace (550), de S. Chrysostôme (550), de S. Basile (551), de S. Grégoire le Théologien (551), de S. Nicolas (552), de S. Ephrem (553), des saints Eusthathiens (554), des 2,000 martyrs (556), de S. Etienne d'Oulni (556), des Xérophages (561), des saints compagnons de Soukias (566), de S. David de Tévin (567), de S. Cyriaque et Ste Julitte (568), des saints Minas et Hermogènes (570), des Saints Ozghi (570), des saints compagnons d'Adom (571), des saints Vartaniens (572) et des saints Léontiens (575-584).

On y trouve encore des chants pour la bénédiction du *Myron* et de l'encens (558-561), pour les diverses heures de l'office (596-604), des Canons sur la création (584-596), sur les martyrs (605-647), sur les morts (687-689), avec l'ordre des *Benedicamus* pour la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Dans une note placée en tête de l'édition d'Amsterdam et reproduite dans la plupart des manuscrits ou des éditions imprimées, on indique les auteurs qui ont composé les *Canons* et les *Charagans*. On attribue à saint Sahag le Grand (360-440), l'office du Samedi saint, à saint Mesrob (400-470), l'office de la Pénitence, à Moyse de Khorène

(410-493), les offices de Noël, de la Présentation, les « *Miétzatsoutsé* » ou *Magnificat* » et même l'office de Pâques ; à Ananie de Chirag (VIIe siècle), les offices de la Pentecôte, de la Transfiguration, de S. Grégoire, de S. Jean, des Prophètes, des Docteurs, des Apôtres, des Rois et de saint Antoine, quelques auteurs veulent cependant que ces *Canons* ou *Charagans* aient été composés par Moyse de Khorène.

Tous les écrivains célèbres de l'antique Arménie figurent dans la liste de ces hymnologues, depuis S. Sahag, Jean Mantagouni et Der Gomidas, jusqu'à Grégoire Sguévratsi, Jacques Glaïetsi, Vartan-le-Grand, Jean Blouz, en passant par Grégoire Vgaïasser, Pierre Quiédatardz, Etienne de Siounie, Nersès Ch'norhali et Nersès Lampronatsi.

A plus d'un point de vue, le *Charagan* est le livre le plus important de l'Eglise arménienne, car, mieux qu'aucun autre, il représente ses vraies croyances. Ce serait donc le livre qui mériterait le plus d'être étudié, sinon traduit intégralement. Aucun autre livre ne fait plus autorité.

Ce n'est pas ici le lieu de dire ce qu'il faut entendre par *Canon* et par *Charagan*. Le *Canon* est formé par une réunion de *charagans*, tandis que le *Charagan* se compose comme toute hymne, de quelques strophes.

Ce qui mérite d'être remarqué ici c'est que, la plupart du temps, le *charagan* est pourvu des notes musicales arméniennes. Ce livre règle, en effet, le chant, et correspond assez exactement au *Beith-Gaza* des monophysites syriens. Mais, par cela même que le *Charagan* est, à la fois, un livre de poésie et de musique, il arrive quelquefois que la disposition est un peu différente de celle que nous avons signalée plus haut. On a, en effet, imité les Grecs dans leur ὀκτόηχος et classé les hymnes, non point

par ordre de matière, mais par ordre de ton, plaçant sous chacun des huit tons toutes les hymnes qui lui appartiennent. Le *Charagan* prend alors le nom de « *Tsaïnkar* (1) » et se partage en huit parties, suivant les huit tons.

Enfin on a poussé plus loin encore l'esprit de méthode. Comme, parmi les hymnes du *Charagan*, un certain nombre, 177 environ, portent le nom générique de *Hartz*, parce qu'elles sont relatives aux *Pères*, on les a également classées à part, et toujours en suivant les huit tons. En combinant ce nouvel élément de partition avec le précédent, on a subdivisé chaque ton en deux parties.

Quelquefois, au contraire, on a réuni tous les *Hartz*, dans une partie à laquelle on a donné le nom de *Hartzaran*. Ces *Hartz* sont indiqués par la lettre *h*, écrite à la marge du *Charagan*.

10° Le *Quandzaran* ou *Karozani* est un volume dans lequel on a recueilli les *Quandz* ou *Karotz*, c'est-à-dire des prières en forme de litanies qui se récitent dans l'office du matin et du soir. Généralement ces pièces ne sont pas en vers, mais quelquefois elles sont acrostiches. L'acrostiche contient très-ordinairement le nom de l'auteur.

Les *Quandz* ou *Karotz* y sont rangés suivant l'ordre des fêtes de l'année.

11° Le *Dararan* ressemble assez au *Quandzaran* pour la disposition générale. Du reste, ces deux livres sont, le plus souvent, réunis ensemble.

Le *Dar* est une hymne véritable composée d'un certain nombre de strophes, dont les lettres initiales forment ordinairement un acrostiche. Le *Dar* est accompagné de *Mélodies* et de *phoh*, espèces d'hymnes, en général, beaucoup plus courtes et rappelant le simple tropaire grec. Nous avons sous les yeux une espèce de *Dararan*, publié

(1) Ton de la voix.

à Constantinople en 1738, in-12, de 336 pages, mais ce n'est pas un pur *Dararan*. Il contient des *Quandz* et d'autres prières, aussi le titre principal l'appelle-t-il *Quirk Tbrouthian*, c'est-à-dire livre du *Tbir* ou du servant de messe, ce n'est que dans le sous-titre qu'il est qualifié de *Dararan*.

Nous avons, en outre, constaté que la plupart des pièces n'y sont pas données en entier. Elles ont été le plus souvent tronquées. Nous citerons plus loin un *Dar* dont il n'y a là qu'une partie, mais que nous avons pu reconstituer en entier, grâce à un manuscrit.

Le *Dar* est toujours en vers, ce que le *Quandz* et surtout le *Karoz* sont rarement. En outre il est beaucoup plus court.

12° Parmi les livres liturgiques de l'Église arménienne, il en est un, qui, à lui seul meriterait une longue étude, nous voulons parler du « *Donatsouïts* », qui correspond au « *Typicon* » des Grecs, à l' « *Ordo* » des Latins et sert de régulateur à tout l'office durant le cours de l'année.

Ce livre a naturellement été remanié plus d'une fois dans le cours des siècles, au fur et à mesure que les fêtes sont venues s'ajouter aux fêtes, et peut-être aussi dans d'autres circonstances et pour d autres motifs.

Nous n'en avons jamais rencontré de manuscrit. Le seul exemplaire que nous ayons jamais vu provient de l'édition qui a été donnée de ce livre à Etchmiadzin, en 1774. En voici le titre : « Donatsouïts ordonné et ré-
« dige tout d'abord, par Sahag le Parthe, patriarche des
« Arméniens, d'apres les traditions de l Église d'Armé-
« nie. — Divisé dans la dernière révision, en deux par-
« ties, par les soins du Seigneur Simeon Oqnatchan,
« catholicos de tous les Arméniens, et imprimé par ses
« ordres, au saint siege d'Etchmiadzin fondé par Dieu,
« dans la nouvelle imprimerie de saint Grégoire, notre

« illuminateur, l'an de notre Sauveur 1774 et 1223 de « l'ère arménienne. »

Ce volume in-12 de 541 pages est divisé en deux parties. La première est ainsi intitulée : « La première par- « tie du « Donatsouïts », contenant toutes les fêtes e « vigiles de la sainte Église d'Arménie, avec leurs offices « et présentant les fêtes mobiles ou immobiles confor- « mément à notre premier Donatsouïts. — Aide, ô Dieu « Esprit-Saint, celui qui commence, et conduis-le à « bonne fin. »

La deuxième partie a pour titre : « Deuxième partie du « Donatsouïts qui sert de règle et de direction à la pre- « mière. »

« Elle est divisée en trente-six chapitres (1), d'après « les trente-six lettres de notre alphabet, et chaque cha- « pitre présente méthodiquement arrangées, suivant « l'ordre de sa lettre, toutes les fêtes mobiles ou chan- « geant de place. »

Un coup d'œil jeté sur les tables, montre 1° que tous les jours de l'année correspondent à un des huit tons, de telle sorte que connaissant le ton de ce jour, on voit, tout de suite, la partie du psautier ou d'un canon qu'il faut réciter ; 2° que les fêtes des saints se célèbrent non pas à jour fixe, comme cela a lieu chez les Latins, mais à tel jour ou dans telle semaine de l'année, que cette semaine tombe dans tel mois ou dans tel autre. En général, les Arméniens ne célèbrent de fêtes de saints que les lundi, mardi, jeudi et samedi, le mercredi et le vendredi sont toujours consacrés à la pénitence ; le dimanche, on honore la Résurrection. De Pâques à la Pentecôte, on ne célèbre pas de fête de saint, et, pendant le carême, les fêtes ne sont admises que le samedi. Pour ces diverses causes et par suite des octaves, il n'y a pas plus de cent trente

(1) Mot à mot, *cases*.

jours affectés au culte des saints dans l'Église arménienne.

Ces notions préliminaires données, voici ce qu'on lit dans la première partie du « *Donatsouïts* », à propos de la fête de saint Pierre et de saint Paul.

Le « *Donatsouïts* » commence par réserver une semaine avant le 6 janvier. Cette semaine est consacrée toute entière à préparer les fidèles à célébrer la grande fête de la Nativité et de l'Épiphanie de Notre Seigneur. Pendant cette semaine, il n'y a de fête de saint que le samedi ; ce jour-là on célèbre la fête de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, son frère.

Cette semaine ainsi réservée (30 décembre-5 janvier) on prend les quatre jours précédents, pendant lesquels on peut fêter les saints, c'est-à-dire, les *lundi*, *mardi*, *jeudi*, *samedi* de la semaine précédente, et on célèbre, ces quatre jours-là, les quatre fêtes suivantes, toujours dans le même ordre. D'abord, la fête du saint roi David et de l'apôtre saint Jacques, ensuite la fête de saint Pierre et de saint Paul, la fête de saint Etienne, premier diacre et premier martyr, puis la fête de saint Jean l'évangéliste et de saint Jacques son frère. Si le 29 décembre est un vendredi, la fête de saint Pierre se célèbre le mardi précédent ou le 26. En poursuivant ce calcul on arrive à trouver que la fête de saint Pierre et de saint Paul se célèbre toujours du 25 au 27 décembre (1).

Voici le passage de la première partie de ce *Typicon* concernant la fête des saints apôtres Pierre et Paul. « Ode du quatrième ton, « *Djentzaï aïssor Eghierryétsi Asdoudjoi.* » Elle se réjouit l'église de Dieu en ce jour,

(1) Il est curieux de rapprocher de cette coutume l'indication d'un ancien Martyrologe syrien, qui place la fête de S. Pierre et de S. Paul au 28 décembre. — Ce martyrologe est antérieur au IVe siècle. — Le manuscrit qui nous l'a conservé est de l'an 411.

— Voir *Charagan*, première hymne du canon avec le reste. — Introït de la messe : *Arraqüalk* charagan du IVe ton. « *Amolk Havadoi* » (voir le charagan édit. 1664, page 163). — Psaume XVIII. « *Ent amiénaïn Vierghir* » (verset 5) — Grande sagesse « *Zi o é Mart.* » IX, 13-X, 2. — Prophète Isaïe : « *Vassn aïnorig aïsbes assé* » XXVIII, 16-19. Epîtres catholiques, IIe de Pierre : « *Orov badrasditsim* » I, 12-20. — L'apôtre, IIe à Timothée : « *Zaïs Vgaïouthioun Tniem* » IV, 1-9. — Allélouïa : « *Gatsoutsiés.* — Evangile de saint Jean : « *Ipriyev Dchachiétsin.* » XXI, 15-23.

Après avoir parlé de chaque livre liturgique isolément, il est peut-être bon d'observer qu'on les a quelquefois réunis ou combinés de diverses façons, suivant le but, le besoin et la commodité. Ainsi on a réuni tout ce qui a rapport à l'office canonial ou le bréviaire dans trois gros volumes, qui ont été imprimés à Vienne en 1838-1839, sous le titre de « *Jamagarqouthioun Véghierriétsvouï haïasdaniats*, etc. », ou « d'Horologium de l'Eglise arménienne ». Ce bréviaire n'est, en dernière analyse, que la réunion du Psautier, du *Jamaquir*, du *Charaknots* et du *Quandzaran* ou *Karozani*.

Le *Jamaquir* est placé au commencement, et ensuite le *Charaknots* est distribué suivant les jours et les heures de l'office auxquels il s'adapte.

D'autres fois on a formé un volume propre à certaines parties de l'année. Le plus connu et le plus usuel de ces volumes est celui qui a pour titre : « *Jamagarqouthioun avaq chapathoun yev outhoréits Zad'ghin* », titre qui revient à celui-ci : « *Horologium* » *de la Semaine sainte et de l'Octave de Pâques* (1). »

(1 Voici le titre exact de ce livre : « *Heures d'office pour la grande Semaine et pour l'Octave de Pâques* » dans lesquelles on trouve réunies toutes les heures d'office des deux semaines, excepté le *Jamaquir* office férial, pour la commodité des ministres de l'Église et pour l'agrément

Ce volume comprend les offices correspondant au temps que nous appelons « le temps de la Passion et l'octave de Pâques. » Il s'ouvre par l'office du « dimanche de la résurrection de Lazare » et se termine par celui du « dimanche nouveau », dimanches qui correspondent chez nous à ceux de la Passion et de *Quasimodo*. A partir du dimanche des Rameaux, chaque jour de la semaine a son office spécial.

On a réuni, dans ce volume, toutes les parties propres à l'office de ces jours qui ne ne trouvent point dans le « *Jamaquir* », lesquelles portions d'office se rapportent ordinairement à ces trois heures : au Nocturne, à l'Office de l'aurore et à celui de Vêpres.

Ces détails donnés sur les livres liturgiques, nous pouvons aborder, en quelques mots, l'explication de l'office arménien qui est, du reste, beaucoup moins compliqué que celui de plusieurs autres églises orientales.

(*A suivre.*)

L'abbé MARTIN,
Professeur à l'Université catholique de Paris.

des pieux fidèles. -- Imprimé par ordre du très-honoré et très-illustre seigneur le Vartabied Asdouazadour Babighiants, archevêque de Sainte-Etchmiadzin, abbé de la communauté des Mékhitaristes de Trieste. -- Trieste, 1808, imprimerie des Mékhitaristes, in-12, de 554 pages.

DE L'IGNORANCE INVINCIBLE

DES

CONCLUSIONS ELOIGNÉES DE LA LOI NATURELLE (1).

—

(Deuxième article.)

—

§ II.

ÉTAT DE LA CONTROVERSE.

I. — « Unanimis theologorum sententia est, tum probabilistarum, tum antiprobabilistarum, in conclusionibus mediatis et obscuris, seu remotis a principiis, utique dari et admitti debere ignorantiam invincibilem. » C'est ainsi que s'exprime saint Alphonse, au commencement de sa dissertation sur cette matière, n. 171.

Cette affirmation du saint Docteur ne peut être admise dans sa généralité. Sans doute, personne n'a jamais nié la possibilité d'une ignorance invincible *purement théorique* des conclusions éloignées du droit naturel. Mais il n'a pas manqué de théologiens qui ont enseigné que si, par l'étude, la prière, etc., nous faisons ce qui est en nous pour connaître nos devoirs, Dieu nous éclairera certainement, ou du moins nous fera éviter tout acte contraire à sa loi; de sorte que, suivant eux, l'ignorance du droit naturel est toujours vincible *pratiquement* et *quoad evasionem*, et partant qu'il y a toujours péché dans la transgression d'un point quelconque de ce même droit.

II. — Telle est l'opinion que Guillaume de Paris développe dans son traité *de la foi et des lois*, c. 21. Nous pensons qu'il ne sera pas sans utilité de transcrire ici tout le passage qui s'y rapporte, quoiqu'il soit un peu long ; il s'agit d'un auteur que l'on nomme assez souvent, mais dont les œuvres ne se trouvent pas dans toutes les bibliothèques.

(1) Voir ci-dessus, pag. 257.

« In his ergo qui, proprio sensu ingenioque et industria, discrimina spiritualia prævidere et præcavere potuerunt, sive ex scripturis, sive ex doctrina, sive ex miraculis, sive ex omnibus his, justissima est damnatio erroris ; et ignorans talis merito ignoratur.... Si quis autem quærat de illo, qui invenit doctores vel prædicatores contrarios, videlicet unum fidelem et alium infidelem, nec sufficit scire ex proprio sensu, vel ex dictis eorum, vel ex vita, cui eorum magis credere debeat, an requiret Deus ab ipso ut divinet fidem? Hic procul dubio, quia non habet de humana ratione quid faciat, implorare debet divinum auxilium, et tota instantia deprecari ut illuminator animarum Deus viam veritatis ei ostendat, et cor ejus applicet ei parti contradictionis quæ vera est et eidem accepta. Sic autem credendum est de misericordia Dei, quia sic pulsanti aperiet ; et quod nisi vel negligentia quærendæ veritatis vel alia culpa obsistat, cor ejus avertet Deus, ne impietatis errori consentiat. Idem sentiendum est in illo alio casu, scilicet, si seductor sub prætextu veri catholicique doctoris simplici alicui et indocto errorem aliquem impietatis prædicat, quia Deus cor ejus avertet ne illi credat, nisi hoc vel negligentia ejus vel alia culpa impediat : custodit enim Dominus diligentes se.

« Dicimus etiam, quia cum intellectus humanus creatus sit ad inquirendam et cognoscendam veritatem salutarem, maxime debet de hoc esse studiosus atque sollicitus Quare negligentia ejus in hoc atque desidia maxime culpabilis est atque damnabilis.

« Amplius, quia unaquæque virtus ad actum et finem proprium expeditior est atque facilior quam ad aliquem alium, manifestum est quia virtus intellectiva nostra, ad quærendum et inveniendum Deum, quatenus hic requiritur et expedit, expeditior est atque facilior quam ad quærendum et inveniendum aliquid aliud, maxime cum præsto sit Deus semper adjuvare conantes ad se et appropinquare appropinquantibus sibi.

« Considera igitur ista quæ diximus et videbis omnes errantes in via veritatis et ignorantes, eadem culpa naturaliter

errare et damnabiliter ignorare. Nullum enim est invenire in eis qui non sit negligens in investigando per semetipsum salutarem veritatem, aut inquirendo ab aliis, aut implorando divinum auxilium, aut in faciendo veritatem....

« Jam ergo satisfactum tibi de omni adulto errante errore impietatis, quia justa est ejus damnatio. Declarabimus autem hoc evidentius et dicemus : quia sicut liberæ voluntatis est ut se avertat ab omni malo volito, et ut per consensum se non inclinet in illud, ita est intellectus humani sive rationis ut se avertat ab omni male credito et ut non assentiat illi; et hoc vel ex proprio lumine ei possibile est vel ex alieno : ex proprio, hoc est propriæ investigationis, alieno, idest divinæ revelationis vel humanæ eruditionis....

« Amplius, sicut debitrix est libera voluntas sive affectus suæ operationis, quod est velle in bonis volendis, sic et intellectus suæ operationis debitor est in veris credendis seu cognoscendis : quare sicut non licet affectui vel damnabilia velle vel salutaria non velle, sic non licet intellectui impia falsa credere vel salutaria vera non credere; quare nec error nec ignorantia aliquem excusat unquam a perditione omnino....

« Fortassis autem excusat a tanto ; non enim tantum peccare videtur qui erranter vel ignoranter male agit, quantum qui scienter vel contra conscientiam.

« Quod autem quibusdam visum est quia si aliqua mulier, viro nesciente, intret lectum ipsius, et cognoscat eam, cum credit esse uxorem suam.... quia non peccat, excusatus per hujusmodi errorem vel ignorantiam.... Nobis autem videtur aliter sentiendum : quia nisi culpa aliqua viri hoc impediat, avertet Deus cor ejus ne mulierem cognoscat.... Et etiam hoc per similitudinem matrimonii spiritualis evidenter ostendi potest : apparet enim interdum Lucifer diabolus in specie Domini Salvatoris, sicut cuidam apparuit nostris temporibus in specie Crucifixi : quærimus ergo, si adorasset eum pro Domino Salvatore, utrum esset excusatus per ignorantiam in hoc adulterio spirituali?... Quare in præmisso casu dicimus quia Deus avertet cor hominis, et ab impietate adorationis

diaboli, et ab impietate errorum quos posuimus, nisi culpa eorum hoc impedierit. Nec cogimur dicere quod Loth cognoscendo proprias filias licet ignoranter, non peccavit; aut Jacob cognoscendo Lyam, credens se cognoscere Rachelem, sicut nec Judas patriarcha, qui credens se cognoscere scortum, nurum suam Thamar cognovit. Peccare enim potuerunt Jacob et Loth ; sicut enim Loth inebriari potuit et Judas fornicari, sic et Jacob Excusantur enim per ignorantiam a tanto, sed non a toto, ut dici solet, hoc est, non ut omnino non peccaverint, sed ut non tantum. »

III. — On a souvent attribué le même sentiment à un certain nombre d'anciens scholastiques, notamment à Gratien, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Durandus, Gerson.

De fait, on ne peut disconvenir qu'il ne se rencontre dans tous ces auteurs des textes plus ou moins difficiles. Voici, par exemple, ce que nous lisons dans la deuxième partie du *Décret*, c. 1, q. 4, c. 12 *Turbatur* : « Ignorantia juris, alia naturalis, alia civilis. Naturalis omnibus adultis damnabilis est. Jus vero civile aliis permittitur ignorari, aliis non. » — Alex. De Halès énonce le même principe dans la seconde partie de sa *Somme*, q. 112, memb. 8 : « Naturalis juris ignorantia, dit-il, minime excusat ; » et de plus, il fait l'application de ce principe, q. 153, memb. 8 : « Actus perpetratus per ignorantiam, aut perpetratus est per ignorantiam juris naturalis, aut per ignorantiam juris divini, aut per ignorantiam juris humani canonici vel civilis. Si per ignorantiam juris naturalis, actus hujusmodi malus sic perpetratus est peccatum ; ignorantia enim juris naturalis neminem excusat, qui usum potest habere sciendi, sicut habet. 1, q. 4, par. *Notandum quoque*, ubi dicitur quod ignorantia juris naturalis omnibus adultis damnabilis est ; adultis dico, qui habent usum rationis, propter furiosos et hujusmodi. » — Gerson, *de Spirit. Vita*, lect. 4, ne semble pas moins explicite : « Quidquid sit de ignorantia facti, aut juris humani et naturalis positivi, concors est sententia, nullam in his quæ legis divinæ sunt, cadere ignorantiam invincibilem, quoniam facienti quod in se

est, Deus semper assistit, paratus illustrare mentem quantum oportebit ad salutem et erroris evitationem. »

Cependant ces textes sont loin d'être concluants. Le P. Gabriel Daniel, dans son bel opuscule sur les *Péchés d'ignorance*, a fait observer depuis longtemps que les affirmations si générales que nous venons de transcrire, ne se rapportent nullement à l'objet de la présente controverse, puisque les anciens auteurs ne comprennent pas, sous le nom de droit naturel, les conclusions éloignées, mais seulement les principes universels et les conséquences les plus immédiates. Cette explication est tout à fait juste. Elle repose sur la définition de la loi naturelle, donnée par ces théologiens, sur les rapports reconnus par eux, entre la loi naturelle et la loi mosaïque, enfin sur leur doctrine de la nécessité d'une révélation des préceptes du décalogue.

Ainsi, nous l'avons vu, Gratien affirme que l'ignorance du droit naturel est toujours condamnable. Mais quel est ce *droit naturel* dont parle Gratien ? « Jus naturale, répond-il, est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere, quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. Unde Christus in Evangelio : Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Hæc est enim Lex et Prophetæ. » Evidemment il ne s'agit ici que des principes premiers et universels.

Alexandre de Halès, dans la 3e partie de sa *Somme*, q. XXVI, memb. 3, se demande « an sit lex naturalis ? » Sa réponse est celle-ci : « Dicendum quod lex naturalis est, sicut dicit Apostolus, et in creatura rationali. Nam sicut cognitiva habet principia veri sibi innata et notionem illorum, sicut hoc : omne totum est majus sua parte, et : de quolibet affirmatio vel negatio ; ita et motiva regulam habet sibi innatam, per quam regulatur in bonum : *Hanc autem legem appellamus naturalem.* » Plus loin, q. XXIX, memb. 5, a 1, il pose la question : « An moralia legis Moisi in lege natura radicentur ? » Il commence par rapporter quelques objections, entre autres celle-ci : « Omne quod est scriptum naturaliter in corde hominis, radicatur in lege naturali ; sed præcepta moralia legis

sunt hujusmodi ; ergo radicantur immediate in lege naturali. Minor patet Rom. II. » Il propose ensuite sa solution : « Cum quæritur an moralia legis Moisi radicantur in lege naturæ, dicendum quod non immediate. » Et la raison qu'il en donne, c'est que : « In lege naturæ est dictamen boni in genere. » Il explique davantage sa pensée dans la réponse aux objections : « Ad primam est dicendum, quod scribi dupliciter potest : vel in suo universali vel in ratione propria. Descriptio ergo moralium legis est in lege naturæ sicut in ratione universali, et non in ratione propria ; in ratione autem propria describuntur in lege Moisi. Unde sicut conclusiones describuntur in primis principiis in ratione universali tantum et non in ratione propria, sic ista in lege naturali. » Pourrait-on signifier d'une manière plus expresse que, sous le nom de *loi naturelle*, il ne faut comprendre que les principes généraux des mœurs ? Enfin, q. XXVIII, memb. 1, a. 1, il prouve que la promulgation de la loi mosaïque a été utile et même nécessaire ; et il en donne trois raisons, dont la première est, que cette loi « datur in adjutorium legis naturæ » ; ce qu'il explique aussitôt en ces termes : « Data erat lex in adjutorium humanæ naturæ ; ut, quia ipsi naturæ quodammodo inserta sunt justitiæ semina, adderetur lex cujus auctoritate et magisterio, ingenium naturale proficeret ad fructum justitiæ faciendum. Et hæc est prima utilitas lationis legis. »

On peut expliquer de la même manière les phrases plus ou moins difficiles de quelques autres scholastiques, et notamment de Durandus et de saint Bonaventure. Quant à Gerson, il n'aurait pu exprimer sa véritable pensée d'une manière plus claire qu'il ne l'a fait dans son traité *de Potestate ecclesiastica*, cons. 13 : « Diligenter attendendum est quod, sicut in speculabilibus sunt primo principia nota, — sunt secundo conclusiones evidenter ab illis principiis demonstratæ, — sunt consequenter tertio conclusiones tantummodo probabiliter deductæ ex prædictis veritatibus, circa quas est solum opinio, — tandem quarto sunt aliæ propositiones sic elongatæ a primis veritatibus quod non apparet quod ex illis sequantur vel repugnent. — Proportionaliter dicendum est de

veritatibus moralibus, sub hac distinctione quadruplici. *Et juxta duplicem primum gradum, accipitur jus pure divinum si veritates sunt certitudinaliter revelatæ vel ex revelatis manifeste deductæ ; sed si cognoscantur per evidentiam naturalem, accipitur jus proprie naturale.* » Donc, d'après Gerson, le droit naturel comprend les premiers principes moraux et les conclusions évidentes qu'on en déduit ; c'est de ce droit naturel qu'il ne peut y avoir ignorance invincible ; c'est de ce même droit qu'il écrit *Reg. Mor.* 1, : « Nemo utens ratione diu ab ignorantia principiorum moralium excusatur ; forte enim morulam ad considerandum apponere fas habet. » C'est lui encore qu'il définit dans les termes suivants, *de Vita spirit.* lect. 2. cor. 5 : « Lex naturalis præceptiva talem habet rationem, quod est signum inditum cuilibet homini non impedito in usu rationis notificativum voluntatis divinæ volentis creaturam rationalem humanam teneri seu obligari ad aliquid agendum vel non agendum pro consecutione finis sui naturalis, qui finis est felicitas humana et in multis debita conversatio domestica et etiam politica. » Et un peu plus loin : « Lex naturalis innititur dictamini rationis, quod est insitum cuilibet homini non impedito in usu debito rationis, quod impedimentum fit aut per immersionem cum sensualitate nimia, aut per læsionem virium naturalium sensitivarum, aut per depravationem radicatorum in anima vitiorum, et consuetudinum perversarum. »

IV. — Il nous semble donc que c'est sans raison suffisante que Vasquez, Suarez et d'autres ont rangé les théologiens dont nous venons d'examiner la doctrine, parmi les partisans de l'opinion qui n'admet aucune d'ignorance invincible du droit naturel, même pour les conclusions éloignées. Il nous reste à dire quelques mots sur la doctrine d'Albert-le-Grand, de S. Thomas, d'Adrien VI et d'Alphonse de Castro.

Albert-le-Grand nous a laissé des textes qui auraient dû ne permettre à personne de se méprendre sur sa véritable pensée. Qu'il nous suffise de transcrire ici le passage décisif, et d'ailleurs souvent allégué, de son Commentaire sur le 2e liv. des *Sentences*, dist. 22 : « Quoddam est jus univer-

sale, quod omnibus imponitur ad sciendum ; et quoddam est particulare, quod non scitur nisi per studium. Prima (primi ignorantia) est crassa et non excusat ; secunda vero excusat vel a tanto vel etiam a toto, si est casus multum difficilis. »

Si l'on ne connaissait l'influence des préjugés, on ne s'expliquerait pas comment des écrivains sérieux ont pu se persuader que saint Thomas n'a admis l'ignorance invincible d'aucune partie de la loi naturelle. C'est pourtant ce qu'ont prétendu quelques-uns, ce que d'autres ont trouvé fort probable. Voir p. e. Steyaert, *app. ad* 1^em^ p. *Aphor. contr.* 3, q. 3. Nous ne perdrons pas beaucoup de temps à mettre en lumière le vrai sentiment du docteur angélique ; nous pensons qu'il est impossible de conserver le moindre doute à ce sujet, si l'on fait attention aux points suivants.

a) Dans un certain nombre d'endroits, saint Thomas se contente d'affirmer qu'il ne peut y avoir ignorance invincible des premiers principes du droit naturel, ni des conclusions les plus rapprochées, sans dire un mot des déductions éloignées : voir 1. 2. q. 6, a. 8 ; q. 91, a. 4, q. 94 ; a. 6, etc. — *b)* Mais ailleurs il enseigne très-explicitement que ces déductions éloignées peuvent être ignorées invinciblement : voir 1. 2. q. 99, a. 2, ad 2, et q. 100 a. 1. — *c)* Bien plus, suivant lui, les premiers principes et les conclusions rapprochées appartiennent seuls à la loi naturelle d'une manière absolue, langage qui diffère peu de celui de Gerson, cité plus haut ; voici, par exemple, ce que nous lisons 1. 2. q. 100. a. 1 : « Cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores ; hæc autem sunt quæ rationi conveniunt ; omne autem rationis humanæ judicium *aliqualiter* a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode. Quædam enim sunt quæ *statim* per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat ut facienda vel non facienda, et hujusmodi sunt absolute de lege naturæ... Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda, et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina qua minores a sapientibus instruantur. » Il s'exprime à peu près de la même

façon au commencement de son opuscule sur les dix commandements : « Quadruplex lex invenitur, dit-il. Prima dicitur lex naturæ, et hæc nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione. Sed multi credunt excusari per ignorantiam, si hanc legem non observent ; sed contra eos dicit Propheta, in ps. 46... Signatum est super nos lumen vultus tui, lumen scilicet intellectus per quod nota sunt agenda : *nullus enim ignorat quod illud quod nollet sibi fieri, non faciat alteri, et cætera alia.* » Il suffit de faire attention à ces derniers mots pour voir quelle est cette loi naturelle que personne ne peut ignorer invinciblement. — *d*) Enfin non seulement saint Thomas enseigne que toute ignorance invincible excuse, et qu'il peut y avoir ignorance invincible des choses que l'on est tenu de savoir, 1. 2. q. 76, a. 3, mais il va même jusqu'à admettre la possibilité de l'ignorance invincible et excusante de la malice de la fornication : « Si ignoretur deformitas, puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum. » *De Malo*, q. III, a. 8. — *e*) Quant à ce que le docteur Angélique écrit dans son 8me *quodl.* a. 3, à savoir que ce qui se fait contre la loi est toujours péché, il est à remarquer qu'il ne distingue pas entre la loi naturelle et la loi positive, ni même entre l'ignorance du droit et l'ignorance du fait : si donc il y a quelque difficulté dans ce passage, elle doit être résolue aussi bien par nos adversaires que par nous, à moins que l'on ne veuille admettre que saint Thomas a soutenu l'opinion de Guillaume de Paris.

Pour ce qui concerne Adrien VI, s'il prête à quelque difficulté dans sa quatrième question *quodlibétique*, il est tout à fait explicite dans la première : nous croyons qu'après avoir lu et comparé les deux textes de cet auteur, il est impossible de se méprendre sur sa vraie pensée. Voici donc comment il s'exprime dans sa quatrième *quodlibétique*, lue à Louvain, *in scholis artium*, en 1493 : « Sed dices fortasse : hæc sententia fere totum mundum involvit : cum sic mercantes contractu

jure naturæ illicito, quantumcumque sequerentur doctorum sententias, non excusarentur a peccato, cum ibi ignorantia sit vincibilis quoad evasionem, abstinendo a contractu, et similiter in multis aliis, ut contrahendo cum alio postquam maritus lapsus fuerit in hæresim, quod olim declaraverat Cœlestinus Papa esse licitum, etc. Respondeo : non totum mundum involvit ; quoniam in similibus vere confugientes ad se non sinit Deus peccati labe inquinari, sed dat metuentibus se significationem ut fugiant a facie arcus et liberentur electi sui, ps. 59. Quemadmodum Helia exclamante quia solus relictus esset veri Dei cultor, accepit divinum responsum : servavi mihi septem millia virorum qui non curvaverunt genu a te Baal, 3 Reg. XIX, et refert Apostolus ad Rom. XI. » Il est évident que cette réponse n'est point fort claire, et que même elle semble évasive. Examinons donc ce qu'Adrien avait écrit quelques années plus tôt dans sa première *quodlibétique*, lue en 1488 : « Verum est tamen, quod ignorantia juris naturalis, quoad prima principia legis naturæ, et alia quæ quis pro officio vel statu scire tenetur, unicuique est damnabilis. Et sic credo limitandum esse illud : Ignorantia juris naturalis omnibus adultis, etc., I, q. 4, *Turbatur*, § *Notandum*. Et istud sentit Thomas 1. 2. q. 76, a. 2 in corpore quæstionis. Et ibidem, a. 3, dicit quod ignorantia, quæ est omnino involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, omnino excusat a peccato. Ex his credo probabiliter dicendum, quod sincero affectu salutem animæ suæ quærens, si consilio Magistri vel egregii illius doctoris Hugonis de S. Victore, propter scandalum vitandum non veræ uxori debitum reddiderit, excusatur a peccato, etiamsi eorum opinio sit erronea. »

On attribue encore le même sentiment à Alphonse de Castro, parce que dans son traité *de potestate legis pœnalis*, il affirme à plusieurs reprises que la loi naturelle ne peut être ignorée sans péché. Mais encore une fois, cet auteur ne parle que des premiers principes. Cela est évident rien que par les exemples qu'il donne : vol, adultère, respect des parents ; lib. II, c. 14. De plus il avoue que l'on range parmi les lois

humaines ces règles de conduite qui découlent de la loi naturelle, comme la défense de l'*usure* et de la *tromperie* (usuræ et fraudis) : « Tales leges, etsi ab hominibus latæ *dicantur*, quia ingenio humano a principiis naturæ derivatæ et explicatæ sunt, leges tamen naturales vere *dici possent* » Lib. I, c. 2. Enfin, voici ce qu'il écrit touchant les conclusions éloignées : « Et hoc (excusari a culpa propter ignorantiam) non solum verum est de ignorantia juris humani, sed etiam de ignorantia juris divini, præsertim quando illud non est de apertis manifestis juris divini, sed de aliis obscuris, quæ non nisi a doctis et per subtilem discussionem intelliguntur, prout sunt aliqua quæ ad contractus pertinent, in quibus est aliqua latens usura, quam nonnisi doctus vir agnoscere potest. » Lib. II, c. 14.

V. — Quoi qu'il en soit de ces anciens maîtres, la doctrine de Guillaume de Paris fut adoptée en partie et développée au XVIe siècle par quelques docteurs de Louvain de la faction de Baïus.

Voici d'abord comment Hessels, l'ami et le confident du novateur, s'exprime au chapitre XXII de son explication du décalogue : « Igitur qui sciens peccat, liberiore voluntate peccat, quam nesciens ; quanquam peccatum nescientis sine voluntate non sit, sed voluntate facti, non voluntate peccati, quod tamen factum peccatum est. Hoc enim fit quod fieri non debet. Vult speciem mali, non genus ; voluntarie eligit malum in particulari, sed invitus ut concipitur, ideoque non excusatur in toto. Est ibi voluntas quædam bona in genere, sed non est bona in particulari : contra qualia oramus : ab occultis meis munda me, et Apostolus seipsum judicare non audebat. »

Molanus, tr. v, c. 6. n. 12 et 13 écrit aussi, sans la moindre restriction : « Ab hac lege, quæ apud omnes eadem est, et immutabilis, nec ignorantia, nec prava consuetudo, nec contraria lex positiva excusat. »

Estius, qui se ressentit toujours d'avoir été élevé à cette école, adopta complétement la formule de Hessels : « Ignorantia juris naturalis, dit-il, nunquam facit actum prorsus voluntarium, etiam qua ratione peccatum est, quia non facit ut malum prorsus ignoretur, sed semper permittit ipsum aliquo

modo sciri. Quamvis enim, qui hac ignorantia laborat, ignoret hoc malum, quod agit, sub ratione generis, id est, nesciat esse peccatum, novit tamen sub ratione speciei, cui naturaliter et essentialiter tale genus competit. Exempli causa, qui mentitur officiose putans tale mendacium esse licitum, is quidem nescit tale mendacium pertinere ad genus peccati; ideoque putat non esse peccatum; scit tamen se mentiri, et proinde actum, qui essentialiter malus est, voluntarie committit. Eadem ratio in fornicatione, usura, simonia, ac cæteris per se malis, id est, quæcumque non ideo mala sunt quia prohibita, sed ideo prohibita atque illicita, quia mala sunt. » In 2, dist. 22, § 14.

Ce n'est pas le moment de réfuter l'argumentation d'Estius. Elle repose tout entière sur un misérable sophisme, et ne brille pas par une excessive clarté. Steyaert a taché d'en donner une explication dans ses *Aphorismes*, p. 1, disp. 2, n. 5 et 6; « Quod Augustinus ait de voluntate *facti* et voluntate *peccati*, quasi hæc ad peccandum non requiratur, sed ista sufficiat, non omnino crude intelligi potest; nam etiam sic peccaret quicumque ex ignorantia facti aut juris positivi aliquid agit quod agendum non erat. Eatenus ergo tantum id verum est, quod ad peccandum sufficiat me nosse et velle hoc meum factum sub ea ratione sub qua ipsi per se inseparabiliter et intrinsece inest malitia, etsi ipsam malitiam nec agnoscam nec velim. V. g. scio me accedere ad mulierem non meam, sed nesciens hoc esse malum : pecco igitur et voluntarium est mihi peccatum voluntate facti, etsi non voluntate peccati, quia nescio factum meum esse peccatum. Quando autem eo usque novi factum meum, ut nota mihi sit ratio sub qua intrinsecam habet malitiam : tum vel dici potest ipsa malitia non omnino ignorari (scitur enim totum in quo ea consistit, nosciturque peccatum, sinon in genere saltem in specie, ut v. g. Estius et quidam loquuntur) vel dici potest malitia ignorari quidem, sed non invincibiliter; ideoque omnis ignorantia juris naturæ sic vincibilis est, cum qui ex illa peccat, noverit in suo facto id in quo ipsius malitia consistit. »

VI. — Ce sentiment prévalut tout à fait à Louvain, au siècle

suivant. Steyaert, que nous venons de citer, le constate en ces termes dans ses *Appendices ad 1am part. Aphor. cont.* 3, *q.* 2 : « Hujus scholæ sententia jam pridem fuit et adhuc est, quam ejus nomine a decennio Romæ sumus professi. » Or voici les articles auxquels Steyaert fait allusion et qui furent présentés au jugement du Saint-Siége en 1677 par trois délégués de la faculté. « 1) Duo innata sunt vitia originalia, concupiscentia et naturalis ignorantia. — 2) Ut nulla concupiscentia est insuperabilis, ita nulla ejusmodi ignorantia est invincibilis. — 3) Quippe, sicuti omnis illa per divinæ gratiæ auxilium, ita omnis hæc per ejusdem gratiæ lumen superari potest. — 4) Opera igitur nostra naturali legi contraria, quæ ex tali ignorantia procedunt, a peccato plene excusari nequeunt, ne favore quidem ullius verisimilitudinis aut probabilitatis. — 5) Ad summum posset subinde mortalis macula dilui in venialem. — 6) Quod ipsum tamen locum non habet in his peccatis, quæ primis naturalis et æternæ legis principiis aut manifestioribus ejus præceptis adversantur. — 7) Uti de peccatis carnalibus dilucide docet S. Augustinus, exposit. inchoata in epist. ad Rom., ea ne in ipsis quidem pueris et adolescentibus a mortali malitia expurgari per ignorantiam. — 8) Si autem actum legi æternæ vel naturali contrarium nunquam plene excusat istius legis ignorantia, multo minus simplex inadvertentia, seu non reflexio ad malitiam. »

On sait que Steyaert était un de ces trois délégués de la faculté de Louvain. Peut-être donc ne sera-t-il pas inutile de l'entendre exposer lui-même le sentiment de son école. « Porro dum dicitur omnis ignorantia juris naturæ esse vincibilis, sensus non est, posse illam semper vinci solo studio, et inquisitione intellectus, ita ut scientia ipsi contraria acquiratur. Sed modi alii vincendi sunt, per studium quoque voluntatis, quo et cor nostrum expurgemus ab affectibus pravis et oremus Deum ut illuminet tenebras nostras, vel certe liberet nos ab occasionibus impingendi in legem suam ; denique quo moniti de periculo mali in actione aliqua diligenter tale periculum vitemus. His quippe posterioribus modis ignorantia vincitur saltem pratice, sic nimirum ut per eam non cadamus. »

On peut consulter en outre Macaire Havermans, *Lett. Apo. ad Inn. XI*, pag. 72 et suiv., Pauwels, *th. pract. de legib.* § 5, n. 47 et suiv., Périn, *de act. hum.* a. x, § 5, Claes, *ethica*, p. I, c. 50, etc.

Un autre membre de la députation de Louvain, Christianus Lupus, ne s'exprime pas d'une autre façon dans sa dissertation *de Opinione probabili*, c. 9 : « Et certe uti nulla concupiscentia, ita nulla istiusmodi ignorantia est invincibilis. Hinc, uti quidquid per istam, ita quidquid per hanc fit, est omnino peccatum. Quisquis contra ipsam docet, suadet, operatur, omnino delinquit. Nulla excusat sententia probabilis, nullus canon, nullius patris auctoritas, nullius præpositi mandatum. » Il est étonnant que l'écrivain, qui parle ainsi, ait pu être regardé comme probabiliste par des hommes d'ailleurs très-savants. C'est pourtant ce qu'on lit dans Müller, lib. I, tr. 3, § 78, pag. 293 (2e edit.) et même dans l'*Index scriptorum* du P. Haringer, au moins tel qu'il est reproduit au commencement du premier volume de Gury.

VI. — Enfin c'est cette opinion que défendirent un certain nombre de rigoristes du siècle dernier, et parmi eux, les deux écrivains que S. Alphonse appelle ses *acerrimi contradictores*, Patuzzi et l'auteur anonyme des *Regulæ morum*.

Th. Bouquillon.

(A suivre.)

QUESTION LITURGIQUE.

Lorsque la commémoraison des fidèles trépassés se fait le 3 novembre, comme il arrive lorsque le 2 novembre est un dimanche. Doit-on transférer à un autre jour une fête qui se trouve en occurrence avec la commémoraison des morts?

Cette question, qui trouve son application en 1879, nous a a été adressée de divers côtés et, pour la bien comprendre, il nous semble utile de revenir sur toutes les règles qui motivent le doute proposé.

Première règle. 1° On ne peut fixer aucune fête double au 2 novembre. 2° On fera bien, autant que possible, de n'en fixer aucune au 3 novembre.

La première partie de cette règle est appuyée sur le décret suivant : *Question.* « An in die secunda novembris fixe assignari « possit, et ut in sede propria recitari aliquod officium ritus « duplicis? » *Réponse.* « Negative juxta rubricas et alias de- « creta. » (Décret du 24 sept. 1842. N° 4947).

La seconde partie repose sur cet autre décret. *Question.* « Ecclesia plebanica SS. Crescii, Omnionis, et Emptii Marty- « rum loca vulgo *Valcana* in diœcesi Florentina celebrat fes- « tum eorumdem SS. Titularium die 24 octobris, et ideo in- « cidit dies octava ejusdem festi in diem 31 prædicti mensis. « Hac ipsa die vero 31 celebratur in diœcesi festum B. Tho- « mæ Bellacci Confessoris Florentini sub ritu duplici minori : « ideo quæritur num festum beati Thomæ transferendum « sit ad diem secundam novembris, in qua occurrit comme- « moratio omnium fidelium defunctorum, vel ad diem tertiam, « qua fit prædicta commemoratio, quando festum omnium « sanctorum incidit in sabbatum, vel ducendum potius ad « diem 5 novembris, quæ semper manet libera? » *Réponse.* « Juxta alias decreta festum beati Thomæ perpetuo affigen-

« dum esse diei 5 novembris. » (Décret du 14 août 1858. N° 5264. Q. 2.)

Nota 1°. Ces mots *Juxta rubricas et alias decreta* indiquent que la S. C. reconnaît, dans la disposition des rubriques qui supposent que l'office est de l'octave, et aussi dans les décrets que nous allons citer, une affirmation du principe énoncé dans cette première règle.

Nota 2°. On ne parle pas d'un office semi-double. La raison en est d'abord que la question n'aura pas été posée à la S. C. Mais la difficulté n'est pas la même, puisque la Messe de *Requiem* n'est plus inconciliable avec l'office du jour. Cependant, on ne choisira pas non plus le 2 novembre pour la fixation d'une fête semi-double. Cette fête a plus d'importance que l'office de l'octave, qui se fait pendant huit jours, et dont la mémoire s'omet à des offices où l'on fait celle d'une fête simple.

Nota 3°. Dans l'énoncé de cette première règle on ne rejette pas d'une manière absolue la translation fixe d'une fête double au 3 novembre : car dans plusieurs cas elle a été permise par la S. C. On se conforme alors à ce qui est dit ci-après pour les fêtes occurrentes.

Deuxième règle. 1° On peut célébrer le 2 novembre une fête du rit double mineur, occurrente ou transférée ; 2° cependant on ne peut le faire que s'il est nécessaire de réduire au rit simple des fêtes doubles qui ne peuvent être placées avant le 1er janvier : on met alors au 2 novembre celle qui doit être mise à ce jour, suivant l'ordre de translation ; 3° si la fête qui doit être transférée à ce jour est d'un rit supérieur, ou si, quoique du rit double mineur, elle est célébrée avec solennité et concours de peuple, on fait, le 2 novembre, l'office de l'octave de la Toussaint, et on reporte cette fête à un autre jour, quand même il faudrait réduire des fêtes doubles au rit simple.

La première partie de cette règle repose sur les décrets suivants :

1er décret. *Question.* « An in die commemorationis omnium « fidelium defunctorum fieri possit officium de duplici mi-

« nore occurrente vel translato? Et quomodo dicendæ sint « Missæ privatæ : an de sancto, vel de Requie ? » *Réponse*. « Quoad officium, affirmative; quo vero ad Missas privatas, « dicendas de Requie tali die, quocumque decreto in contra- « rium non obstante. » (Décret du 5 oct. 1686. N° 3127).

2e DÉCRET. « Occurrente festo duplici minori seu translato in « die commemorationis defunctorum, officium faciendum de « sancto, Missas vero celebrandas de Requiem. » (Décret du 19 juin 1700. N° 3565. Q. 5.)

3e DÉCRET. *Question*. « Jam in omnibus congregationibus or- « dinis Benedictini post festum omnium sanctorum 13 novem- « bris celebratur solemnis commemoratio omnium defuncto- « rum contratrum dicti ordinis. Quid si illa die 13 novembris « alicubi adsit festum duplex translatum aut occurrens? Eritne « hujusmodi duplex ulterius celebrandum, et tamen peragen- « dum cum officio defunctorum, et dicendæ omnes Missæ pro « defunctis confratribus præter unam de festo? vel eritne of- « ficium alia die dicendum, et tunc non amplius in eo cele- « brando convenient monasteria ordinis nostri ? » *Réponse*. « Commemoratio omnium defunctorum non est transferenda ; « sed si die illa occurrat festum dup. min. Seu translatum, « fiet officium de festo duplici cum Missa solemni post ter- « tiam; officium vero defunctorum recitandum erit post lau- « des, et omnes Missæ privatæ dicentur pro defunctis in pa- « ramentis nigris. « (Décret du 5 mai 1736. N° 4044 de alia dub. Q. 11.)

4e DÉCRET. *Question*. « In supradicto ordine Equitum Christi, « et in ordine Avisiensi nuncupato agitur de festo S. Mala- « chiæ Episcopi et Conf. sub ritu dup. min. die 3 Novem- « bris, in hac perpetuo translato a die 2, utpote assignata « commemorationi omnium fidelium defunctorum ; sed « quando hæc ipsa commemoratio transfertur in feriam 2, « quæ est dies 3 Novembris, propter advenientem dominicam « in die 2, potestne anticipari, et reponi officium S. Mala- « chiæ in die propria, quæ, ut supra, est dies 2 Novembris? « Tunc enim impedimentum, propter quod translatum fuit, « adhuc in die 3 Novembris perseverat. » *Réponse*. « Fieri

« non posse reversionem officii perpetuo translati, sed in « casu officium S. Malachiæ recitandum esse semper die « 2 Novembris, et translationem factam contra decreta S. C., « deficientibus limitationis causis, non esse approbandam ; « Missas tamen in die commemorationis omnium fidelium de- « functorum dicendas de Requiem licet officium fiat de « S. Malachia sub rit. dup. min. » (Décret du 22 mars 1817. « N° 4570. Q. 7.)

Deux décisions viennent à l'appui de la deuxième partie.

1er DÉCRET. « Jam alias decisum, quod de festo dupl. min. « vel occurrente, vel translato, fieri possit in die commemo- « rationis omnium fidelium defunctorum, Missas tamen pri- « vatas dicendas de Requiem. » (On cite alors les quatre décrets rapportés ci-dessus.) « Quæ decreta S. C. declarat locum « duntaxat obtinere, si pro repositione festi translati nullus « supersit dies usque ad anni finem. » (Décret du 31 mai 1817. N° 4536. Q. 10.)

2e DÉCRET. *Question*. « Utrum in die commemorationis om- « nium fidelium defunctorum reponi possit aliquod festum « ritus duplicis quod in fine anni supersit, quodque redigen- « dum sit ad ritum simplicem ? » *Réponse*. « Affirmative, « quatenus agatur de duplici minori, cui cæterroquin juxta « ordinem translationis aliorum officiorum eadem die compe- « teret repositio, et dummodo hoc pacto locus ante anni « finem dari queat alio duplici (non autem semiduplici) « pariter translato. « (Décret du 28 mars 1859. N° 5286.)

La troisième partie, pour ce qui concerne les fêtes du rit double-majeur et au-dessus, est appuyée sur les deux premiers décrets que nous allons citer ; le troisième et le quatrième ont rapport aux fêtes du rit double-mineur célébrées avec solennité et concours de peuple.

1er DÉCRET. *Question*. « An, quando habentur tria officia « translata, unum classicum, alterum dup. maj. et tertium « dup. min., quodnam ex iis reponi debeat in die comme- « morationis omnium defunctorum, vel potius faciendum sit « de octava omnium sanctorum ? » *Réponse*. « Nullum ex

« translatis esse admittendum. » (Décret du 27 mars 1779. N° 4393. Q. 7.)

2e DÉCRET. *Question.* « Utrum servandum sit decretum S. C. « hisce conceptum terminis, editum die 27 Martis 1779 (on « rapporte alors le premier décret ci-dessus) ; vel potius fieri « debeat regressus ad aliud decretum retroactis temporibus « antecedenter emissum, posse tali die duplicia translata re- « poni.... ? » *Réponse.* « Extra casum a decreto diei 27 Mar- « tii 1779 signatum, posse. » (Décret du 12 mars 1836. N° 4771.)

3e DÉCRET. *Question.* « In ecclesia Viterbien. et per totam « diœcesim die 3 Novembris celebratur officium sub ritu dup. « min. SS. Martyrum Valentini et Hilarii, quorum corpora in « ecclesia cathedrali asservantur magna populi devotione et « concursu, et cum proximum sit, quod eodem die 3 Novem- « bris concurrat commemoratio omnium fidelium defuncto- « rum translata, occurrente dominica die præcedenti secunda « die Novembris : Quæritur an sit transferendum officium « prædictum SS. Martyrum Valentini et Hilarii, vel potius « commemoratio defunctorum ? » *Réponse.* « Transferendum « esse officium SS. Martyrum, dummodo festum non sit « de præcepto. » (Décret du 5 oct. 1709. N° 817.)

4e DÉCRET. « Cum festum S. Pirminii Episcopi Moldensis et « Confessoris a clericis Regularibus Soc. Jesu civitatis Œni- « ponti diœcesis Brixinen. die 3 Novembris sub ritu dup. « min. celebretur, cumque eadem die aliquando occurrat « commemoratio fidelium, propterea ex parte clericorum « Regularium prædictorum S. R. C. humillime supplicatum « fuit declarari : An, occurrente festo S. Pirminii Episcopi, « eadem die commemorationis omnium defunctorum, pos- « sint ipsi, aut etiam debeant transferre festum S. Pirminii « ad aliam diem non impeditam currentis octavæ ; an vero, « non obstante officio commemorationis defunctorum, sit fa- « ciendum officium de S. Pirminio, an saltem Missa solemnis « dicti Sancti celebrari possit ? Et S. eadem R. C. respondit : « Transferendum esse officium S. Pirminii. » (Décret du 11 juillet 1716. N° 3887.)

Nota 1°. Nous voyons dans la note de Gardellini citée plus bas, que la fête dont il est parlé dans le quatrième décret se célébrait avec solennité et concours de peuple, comme celle qui fait l'objet de la troisième décision.

Nota 2°. On voit, par ce qui vient d'être dit, que si une fête du rit double-majeur ou au dessus arrivait le 3 novembre, cette fête devrait être transférée toutes les fois que la Toussaint est un samedi.

Troisième règle. Dans les églises où l'on célèbre une fête de précepte le 3 novembre, cette fête se célèbre à son jour; et si la Toussaint est le samedi, on transfère au 4 novembre la commémoration des fidèles trépassés.

Cette règle n'est pas exprimée d'un manière positive dans les décisions de la S. C. des rites. Cependant elle se déduit du troisième décret cité à l'appui de la deuxième règle. D'après cette décision, l'office des SS. Martyrs Valentin et Hilaire, en occurrence avec la commémoraison des fidèles trépassés, doit être transféré si la fête n'est pas de précepte : *dummodo festum non sit de præcepto ;* si la fête est de précepte, il faudrait donc transférer alors la commémoraison des morts au mardi 4, et la S. C. semble accepter le sentiment des auteurs qui ont enseigné ce principe : « Si in dominica occurrat, dit Ga-« vantus (t. II, Sect. vii, c. xiii, n. 2), transfertur comme-« moratio hæc in diem lunæ... nisi dies lunæ sit item impe-« dita festo de præcepto : tum enim in diem quartam novem-« bris, etiamsi sit impedita festo novem lectionum, transfer-« tur officium defunctorum cum Missis, cantata de festo altera « Missa, una cum officio de die. » Cavalieri, après avoir dit que la commémoraison des fidèles trépassés ne peut se faire le dimanche, et qu'il y a même contradiction entre les offices du dimanche et les cérémonies funèbres de ce jour, ajoute ce qui suit « (t. III, décr. i, n. 2) : « Quæ cum ferme eadem « militent occurrente festo de præcepto quoad forum, ad « hunc etiam casum decretum extende, ita ut commemoratio « prædicta transferenda sit in diem tertiam, vel adhuc quar-« tam, si præcedentes per festa de præcepto et diem domi-

« nicam sint impeditæ. » Gardellini, dit la même chose dans la note que nous allons rapporter.

Nota. Il faut bien remarquer que les deux décrets cités à l'appui de la seconde partie de la deuxième règle ne sont pas en désaccord avec ceux qui établissent la première partie ; mais ils en précisent et en expliquent le sens. On comprend que s'il reste, avant la fin de l'année, des jours libres pour placer les fêtes doubles transférées, on ne placera pas une fête double en un jour où toutes les Messes privées se disent de *Requiem* ; on comprend aussi qu'un fête double placée le jour de la commémoraison des trépassés a quelque chose de plus que si elle était simplifiée. La même règle n'est pas, dans la pratique, applicable aux fêtes du rit double-majeur, pour la translation desquelles il se trouve des jours libres, à plus forte raison pour les fêtes du rit double de première ou de seconde classe, qui sont toujours transférées, et pour la translation desquelles on simplifierait une fête double. Nous voyons enfin que la S. C. tient tellement à l'ordre de translation, qu'elle préfère simplifier un double-mineur, plutôt que de le placer au 2 novembre, s'il y avait une fête d'un rite supérieur à transférer. Gardellini explique en détail tous ces principes dans une note sur le cinquième décret cité à l'appui de la deuxième partie de cette règle. Il y donne en même temps des détails fort utiles au sujet des autres règles ci-dessus établies. Cette note est la suivante : « Plura occurrunt in hoc « dubio notanda. Regula generalis est, quod in die comme- « morationis omnium fidelium defunctorum fieri possit offi- « cium de festo rit. dup. min. vel occurente, vel etiam trans- « lato, cum omnibus tamen Missis privatis de Requie. Ita « respondit S. R. C. in una *Urbis*, in *Curien.* et in *Einsidlen.* « (1). Et jure id quidem : nam commemoratio omnium fide- « lium defunctorum proprie non est officium diei, sed potius « quid superadditum officio diei : quamobrem si aliud non « occurrat festum rit. dup., ea die fit de octava omnium sanc-

(1) Ces trois décrets sont les trois premiers cités à l'appui de la première partie de la deuxième règle.

« torum. Cur igitur non poterit de dup. min. vel occurrente,
« vel translato ? Ne quis tamen secum reputet S. C. in aliam
« quandoque abiisse sententiam, cum de occurrente fieri
« posse negaverit, quod dicendum erit potiori jure de translato.
« Non enim primam repudiavit sententiam, quæ firma manet;
« sed præ oculis habuit casuum diversitates et peculiares
« circumstantias quæ concurrebant : ideoque juxta eorum-
« dem casuum et circumstantiarum varietatem respondens,
« non declinavit a regula, sed limitationem posuit. Transla-
« tionem festi dup. min. tam in *Viterbien.* 5 oct. 1709,
« quam in *Brixinen.* 11 julii 1710 (1); sed in utroque casu res
« erat de festis quæ, etiamsi essent rit. dup. min, nihilominus
« magnam habebant extrinsecam solemnitatem. In Viterbien.,
« agebatur de festo *SS. Martyrum Valentini et Hilari, quorum*
« *corpora in ecclesia cathedrali asservantur, magna populi devotio-*
« *ne et concursu ;* tantaque erat festi celebritas, ut dubitatum
« fuerit quod esset de præcepto servandum; merito igitur
« responsum : *Transferendum esse officium SS. MM.*, adjecta
« conditione, *dummodo festum non sit de præcepto :* nam si
« fuisset de præcepto, fuisset etiam de eo faciendum, trans-
« lata ad aliam diem commemoratione fidelium defunctorum,
« uti fit quando hæc occurrit cum dominica. In *Brixinen.*,
« res erat de *S. Pirminio Episcopo*, cujus festum transferen-
« dum dixit S. C., non quia insignes Reliquiæ asservabantur
« in ecclesia societatis Jesu Œniponti, ut putat Meratus ad
« Gavantum part. I, tit. v, n. 10, et in indiculo decretorum
« num. 631, sed potius ob extrinsecum apparatum, populique
« frequentiam, de qua Pittonius in opusculo de commem.
« omn. fid. defunct. § 2, n. 12, ubi ait : *Ego enim, qui semel*
« *atque iterum fui Œniponti, rationem translationis esse puto,*
« *quia S. Pirminius est in magna veneratione apud populum*
« *illum, et in ejus festo, ut ibi audivi, est copiosus concursus,*
« *et adornatur ecclesia pulcherrimo apparatu. Ad quid ergo*
« *pompa cum luctu, ad quid luctus cum pompis?* Sed et aliud

(1) Ces deux décisions sont la troisième et la quatrième sur lesquelles repose la troisième partie de la même règle.

« decretum est, quod pariter adversari regulæ generali spe-
« cietenus videtur. » L'auteur cite alors le premier décret rapporté à l'appui de la troisième partie, puis il continue : « Hujusmodi responso nonnulli innixi putant S. C., prima « repudiata sententia, in aliam longe diversam abiisse, et ejus-
« dem decreti, utpote posterioris, dispositionem omnino esse « servandam, etiam in occurrentia vel translatione festi ritu dup.
« min. Sed omnino falluntur, qui ita opinantur : etenim, firma « remanente regula de qua in superioribus decretis, non secus « proposito dubio erat respondendum. Siquidem provisum fue-
« rat occurrentiæ vel translationis festi rit. dup. min. per annum « et ad hunc solummodo casum coarctatur facultas, quin ex-
« tendi debeat aut possit ad solemniora; quamobrem exci-
« piuntur etiam duplicia minora, si fiant cum extrinseco ap-
« paratu populique frequentia, ut palam fit ex laudatis de-
« cretis in *Viterbien.* et *Brixinen.* Enimvero, occurrente « translatione plurium duplicium, cum servandus sit ordo a « rubricis præscriptus, et in repositione majoris ritus haben-
« da ratio, cumque non deceat cum Missis de Requie festum « peragere rit. dup. maj. aut primæ et secundæ classis, quæ,
« ut plurimum, etiam extrinsecam habent celebritatem, ne-
« que is anteferri liceat in repositione festum ritus inferioris « secus ac jubent rubricæ : ideo in hoc casu particulari simi-
« lique translatorum concursu, maturo consilio S.C. respon-
« dit : *Nullum ex translatis esse admittendum;* videlicet, non « classicum, nec dup. maj., quia regula coarctatur ad festa « duntaxat rit. dup. min. quæ fiunt sine extrinseca solem-
« nitate; non alterius dup. min., quia non licet ordinem ru-
« bricarum invertere, et in repositione festum ritus inferioris « solemniori anteferri. Patet igitur ex posterioribus hisce de-
« cretis haud derogatum fuisse anterioribus, quibus statutum « est de dup. min. aut occurrente, aut translato, fieri posse in « die comm. omn. defunctorum, dummodo omnes Missæ pri-
« vatæ celebrentur de Requie. »

P. R.

DÉCISIONS

DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES INDULGENCES

UTILES A CONNAITRE AILLEURS QUE DANS LE DIOCÈSE QUI LES A PROVOQUÉES.

—

Prima decisio.

Cum Episcopus Cameracensis in erigendis sodalitatibus cujuscumque tituli, unicuique sodalitati eadem statuta servanda tradiderit, quin mentio fiat in ipsis, de aliquo pio opere a sodalibus exercendo, quærit a sacra Congregatione :

I. — Utrum indulgentiæ talibus sodalitatibus ab Apostolica Sede concessæ validæ sint, et an sodales eas lucrari possint, adimpletis tantum conditionibus in Pontificiis concessionibus præscriptis ?

II. — Utrum præfata statuta servanda sint sub pœna nullitatis indulgentiarum ; ita ut fideles indulgentiis priventur ob eorum inobservantiam sive integram sive ex parte tantum ?

III.— Utrum receptio fidelium, seu adscriptio in sodalitatem sufficiens sit ad lucrandas adnexas indulgentias, facta a parocho respectivo illius ecclesiæ, in qua sodalitas reperitur erecta, quamvis statuta mentionem non faciant quod Parochus debeat esse sodalitatis Rector ?

Resp. 25 jan. 1842 : Ad I, *affirmative*. — Ad II, dummodo sodalitates sint canonice erectæ, et sodales adimpleant opera injuncta a Summis Pontificibus pro lucrandis indulgentiis suæ respectivæ confraternitati adnexis, ipsique sodales legitime descripti fuerint in confraternitatem, inobservantia partialis seu generalis statutorum non obest acquisitioni indulgentiarum, ex eo quod statuta sunt potius ad regimen. et ad rectam

sodalitatis administrationem data, minime vero tanquam inuncta opera ad indulgentias acquirendas. — Ad III, *affirmative*, quatenus Parochus sit ab Episcopo erigente deputatus ad recipiendos sodales, etiamsi nulla de eo facta sit mentio in statutis.

Secunda decisio.

I. — Quando Episcopus, virtute delegationis apostolicæ, in ecclesia parochiali seu succursali erexit aliquam sodalitatem, de Monte Carmelo, scilicet, Rosarii, etc.; nec specialem Rectorem designavit, numquid prædictæ ecclesiæ Pastor, hoc ipso et absque alia designatione, institutæ sodalitatis Rector censetur, et haberi debet, ita ut in illam admittere valeat et suos et aliorum parochianos, completis formalitatibus aliunde præscriptis, speciatim benedicere, et imponere scapularia?

II. — Impedito Pastore, numquid ejus Vicario competunt supra numeratæ facultates?

III.— Hoc recepto, ubi pia sodalitas alicubi erigitur, nominatim designandum esse istius sodalitatis Rectorem, potestne Episcopus declarare Rectoris munus ab ecclesiæ Pastore, quæ sodalitate donatur, in perpetuum fore obeundum; et Pastor pro tempore fruiturne, virtute hujus declarationis, facultatibus in prima et secunda quæstione numeratis?

Resp. 7 jun. 1842 : Ad I, *negative*, excepto solummodo casu, quod in illa ecclesia, seu paræcia nullus alius esset, qui possit destinari; et tunc eo ipso quod Episcopus ibi erigit sodalitatem, tacite videtur Rectorem designare ecclesiæ Pastorem, non jure suo utendo, sed sodalitatis necessitate Rectorem exigentis. — Ad II, *affirmative* dummodo Vicarius sit de gremio sodalitatis. — Ad III, *negative*, nisi Episcopus speciales habeat facultates : nam generice loquendo, quotannis fieri debet Rectoris, aliorumque Officialium sodalitatis electio.

Tertia decisio.

Decretum *Urbis et Orbis*, 8 jan. 1861. — Cum plures confraternitates, sodalitates, piæ uniones, etc., fidelium canonice erectæ reperiantur, in quibus loci Ordinarius designaverit parochum, qui ratione muneris quod exercet et pro tempore quo munere fungitur sit constitutus confraternitatis, sodalitatis, etc., Rector, Moderator, seu quocumque titulo apelletur, pro indeque facultate polleat ea gerendi, quæ ad rectores spectant : et etiam, quatenus in respectiva sodalitate id Rectori tribuatur fideles adscribendi, habitus benedicendi et scapularia, illaque imponendi, coronas, etc., pariter benedicendi juxta facultates ad quamlibet sodalitatem spectantes pro similibus impositionibus, benedictionibus, etc.; atque dubium exortum sit circa hujusmodi designationem Parochi libere et auctoritate propria, peractam ab Ordinariis, facta fuit relatio SS. D. N. Pio PP. IX in audientia diei 8 jan. 1861 ; et Sanctitas Sua, derogando omnibus huc usque circa hanc designationem quavis auctoritate et quovis modo aliter præscriptis, benigne sanavit, quatenus opus sit, tales designationes parochorum, nec non acta per ipsos tanquam rectores, et adscriptos per eosdem paroches, quatenus Rectoris munus, quo funguntur, in respectiva sodalitates fideles adscribendi sint, valide adscriptos habendos esse, declaravit, nec non benedictiones habituum, scapularium, coronarum, etc., et impositiones, etc., ab eisdem factas prout Rectoribus in respectiva sodalitate tribuitur, ratas habendas esse concessit. Quoad futurum vero eadem Sanctitas Sua benigne impertiri dignata est ut Ordinariis locorum libere designare possint, si ita in Domino expedire judicaverint, parochos pro tempore in rectores, moderatores, etc. Confraternitatum, etc., non obstantibus quibuscumque in contrarium facientibus.

Quarta decisio.

I° An necesse sit sub nullitatis pœna ut administratores eligantur ? — II° An Episcopus designare possit Directorem uniuscujusque confraternitatis suæ diœcesis, sive jam exis-

tentis, sive ab ipso ex speciali apostolica facultate erectæ? — III° An Director ab Episcopo sic designatus, eo ipso rosaria cum applicatione indulgentiarum et scapularia benedicere ac imponere possit?

Resp. 18 nov. 1842 : Ad I, *negative*, quia administratorum electio erit tantum ad bonum sodalitatum regimen, minime vero ad validitatem erectionis necessaria. — Ad II, *affirmative*. — Ad III, *negative*, nisi in hujusmodi concessionibus facta sit mentio de facultate Rectori pro tempore tradenda pro rosariorum, coronarum, seu scapularium benedictione.

Quinta decisio.

An Indultum apostolicum quod specificat quasdam indulgentias cuidam sodalitati concessas, excludat alias indulgentias non specificatas in præfato Indulto, quarum tamen mentionem faciunt nonnulli auctores de indulgentiis pertractantes?

Resp. 30 jan. 1843 : Standum esse verbis indulti, ex quo, si nulla sit expressa conditio, v. gr. : *Dummodo nulla alia indulgentia reperiatur concessa*, aut similia, etc., eruitur firmas remanere singulas indulgentias, etiam præcedenti tempore elargitas, de quibus fit mentio quoque apud auctores de indulgentiis pertractantes?

Sexta decisio.

Cum parœciæ non distent invicem una leuca, si tamen sunt in separatis oppidis constitutæ, poteruntne erigi in ambabus confraternitates eædem?

Resp. 22 aug. 1842 : *Affirmative*, si agatur de confraternitatibus SS. Corporis Christi, et de Doctrina christiana, quæ præter indulgentias hujusmodi sodalitatibus à Paulo V concessas, singulari quoque privilegio gaudent, juxta sacræ Congregationis decreta, quod nempe in singulis quoque parœciis possint institui. — *Negative* vero si agatur de confraternitatibus in genere.

Septima decisio.

An quædam speciales preces quotidianæ sint necessario recitandæ ad obtinendas indulgentias quæ a Summis Pontificibus fuerunt concessæ sodalibus Congregationum de B.M.V. rite institutarum in Collegiis et aliis locis, etc., Romanæ Congregationi consociatarum ? — Ratio dubii in eo statuitur quod hujusmodi preces non videantur requirere decreta de indulgentiis quæ sunt in Congregationibus apostolica auctoritate concessæ.

Resp. 31 jan. 1848 : Ubi nullæ sunt præscriptæ preces quotidianæ ad effectum lucrandi indulgentias, non tenentur Christi fideles ad aliquas determinatas retinendas.

Octava decisio.

I. — Cum Episcopus obtinuerit facultatem a Sede Apostolica erigendi confraternitates cum respectivis indulgentiis, potestne Vicarius generalis id præstare absque speciali delegatione Episcopi ? — II. Potestne Vicarius generalis auctoritate ordinaria erigere confraternitates absque delegatione Episcopi, ita ut erectio sic peracta canonica sit ? III. Utrum Vicarius generalis possit valide concedere litteras testimoniales ac consensum requisitum a Clemente VIII pro aggregatione confraternitatum ? — IV. Utrum Vicarius generalis possit approbare statuta confraternitatum ?

Resp. 20 jul. 1868 : Ad I. *Negative*, nisi Episcopo subdelegandi potestatem in Apostolico Indulto concessa fuerit, suumque Vicarium generalem subdelegaverit. — Ad II, *negative*. — Ad III, *negative*. — Ad IV, *negative*, et supplicandum SSmo pro sanatione quoad præteritum. — Sanctitas Sua, die 18 aug. 1868, resolutionem S. C. approbavit et confirmavit et sanationem erectionum confraternitatum, et approbationum statutorum a Vicariis generalibus usque ad annum currentem diei 18 aug. 1868 factarum, nec non aggregationum quæ cum litteris testimonialibus et consensu Vicariorum generalium locum huc usque habuerunt, benigne impertita est.

Nona decisio :

Episcopus Pineroliensis, cupiens in sua diœcesi sodalitatem erigere sub titulo Immaculati Cordis Mariæ pro conversione peccatorum cum omnibus indulgentiis, quibus virtute Brevis diei 14 apr. 1848 ditata fuit ipsa Archisodalitas in Ecclesia B. M. V. de Victoriis Parisiensis, præ manibus habuit illius Archisodalitatis statuta sub die 16 decembris 1836 ab Archiepiscopo Parisiensi approbata ; sed cum ad trutinam revocarentur omnia, atque perpenderentur hujus Pineroliensis diœcesis circumstantiæ, in quibus prædicta statuta haud possent in integrum observari, dubium exortum fuit num omnes horum Parisiensium statutorum articuli necessarii et essentiales essent ad lucrandas indulgentias. Hinc quærit a sacra Congregatione. — Omnesne et singuli articuli Parisiensium statutorum sunt necessarii et essentiales ad constituendam in suo esse hanc Societatem pro lucrandis indulgentiis eidem concessis ? etc.

Resp. 12 maii 1843 : *Negative*, et dummodo Sodalitas canonice erigatur, sodalesque adimpleant opera pro acquirendis indulgentiis ab Apostolica Sede prescripta, varietas partialis seu generalis statutorum (quæ ab Ordinariis respectivorum locorum pro diversitate temporum et circumstantiarum erunt constituenda) non obest acquisitioni indulgentiarum, ex eo quod statuta sunt potius ad regimen et ad rectam sodalitatis administrationem data, minime vero tanquam injuncta opera ad indulgentias lucrifaciendas. Quod si tamen nonnulli statutorum articuli aliqua peragenda opera sodalibus proponant, quæ ex Pontificia concessione ditata sint indulgentiis, ipsi tanquam essentiales habendi sunt et nullo modo variari possunt, ne tali spirituali emolumento sodales sint fraudati.

Ces décrets sont extraits du *Monitore ecclesiastico*, Revue mensuelle publiée par Mgr l'Évêque de Cassano, 3e année, fascicule 8, p. 514 et suiv.

CRAISSON,
Ancien Vic. gén.

INSTRUCTIO

DE SCHOLIS PUBLICIS AD RMOS EPISCOPOS IN FŒDERATIS STATIBUS AMERICÆ SEPTENTRIONALIS.

Pluries S. Congregatio de Propaganda Fide, certior facta est in Fœderatis Statibus Americæ Septentrionalis Catholicæ juventuti e sic dictis scholis publicis gravissima damna imminere. Tristis quocirca hic nuntius effecit, ut Amplissimis istius ditionis Episcopis nonnullas quæstiones proponendas censuerit, quæ partim ad causas, cur fideles sinant liberos suos scholas acatholicas frequentare, partim ad media, quibus facilius juvenes e scholis hujusmodi arceri possint, spectabant. Porro responsiones a laudatis Episcopis exaratæ ad Supremam Congregationem Universalis Inquisitionis pro natura argumenti delatæ sunt, et negotio diligenter explorato, Feria IV, die 30 Junii 1875, per Instructionem sequentem absolvendum ab Emis Patribus indicatum est, quam exinde SS. Dnus Noster, Feria IV, die 24 Novembris prædicti anni adprobare ac confirmare dignatus est.

Porro in deliberationem cadere imprimis debebat ipsa juventutis instituendæ ratio scholis hujusmodi propria atque peculiaris. Ea vero S. Congregationi visa est etiam ex se periculi plena, ac perquam adversa rei Catholicæ. Alumni enim talium scholarum, cum propria earumdem ratio omnem excludat doctrinam religionis, neque rudimenta Fidei addiscent, neque Ecclesiæ instruentur præceptis, atque adeo carebunt cognitione homini quam maxime necessaria, sine qua christiane non vivitur. Enimvero in ejusmodi scholis juvenes educantur jam inde a prima pueritia ac propemodum a teneris unguiculis, qua ætate, ut constat, virtutis aut vitii semina tenaciter hærent. Ætas igitur tam flexibilis si absque religione adolescat, sane ingens malum est.

Porro autem in prædictis scholis, utpote sejunctis ab Ec-

clesiæ auctoritate, indiscriminatim ex omni secta magistri adhibentur, et cæteroquin, ne perniciem afferant juventuti, nulla lege cautum est, ita ut liberum sit errores et vitiorum semina teneris mentibus infundere. Certa item corruptela insuper ex hoc impendet, quod in iisdem scholis, aut saltem pluribus illarum, utriusque sexus adolescentes et audiendis lectionibus in idem conclave congregantur, et sedere in eodem scamno masculi juxta fœminas jubentur. Quæ omnia efficiunt ut juventus misere exponatur damno circa Fidem, ac mores periclitentur.

Hoc autem periculum perversionis nisi e proximo remotum fiat, tales scholæ tuta conscientia frequentari nequeunt. Id vel ipsa clamat lex naturalis et divina. Id porro claris verbis Summus Pontifex edixit, Friburgensi quondam Archiepiscopo, die 14 Julii 1864, ita scribens : *Certe quidem, ubi in quibuscumque locis regionibusque perniciosissimum hujusmodi vel susciperetur, vel ad exitum perduceretur consilium expellendi a scholis Ecclesiæ auctoritatem, juventus misere exponeretur damno circa Fidem, tunc Ecclesia non solum deberet instantissimo studio omnia conari, nullisque curis parcere, ut eadem juventus necessariam christianam institutionem, et educationem habeat, verum etiam cogeretur omnes fideles monere, eisque declarare ejusmodi scholas Ecclesiæ Catholicæ adversas haud posse in conscientia frequentari.* Et hæc quidem utpote fundata jure naturali ac divino, generale quoddam enuntiant principium, vimque universalem habent, et ad eas omnes pertinent regiones, ubi perniciosissima hujusmodi juventutis instituendæ ratio infeliciter invecta fuerit.

Oportet igitur, ut Præsules Amplissimi quacumque possint ope atque opera commissum sibi gregem arceant ab omni contagione scholarum publicarum. Est autem ad hoc omnium consensu nil tam necessarium quam ut Catholici ubique locorum proprias sibi scholas habeant, easque publicis scholis haud inferiores. Scholis ergo catholicis sive condendis ubi defuerint, sive amplificandis et perfectius instruendis parandisque, in institutione ac disciplina scholas publicas adæquent omni cura prospiciendum est. Ac tam sancto exsequendo con-

silio, tamque necessario haud inutiliter adhibebuntur, si Episcopis ita visum fuerit, et Congregationibus Religiosis sodales, sive viri, sive mulieres, sumptusque tanto operi necessarii, ut eo libentius atque abundantius suppeditentur a fidelibus, opportuna oblata occasione, sive pastoralibus litteris, sive concionibus, sive privatis colloquiis, serio necesse est ut ipsi commonefiant sese officio suo graviter defuturos, nisi omni qua possunt cura impensaque scholis catholicis providerint. De quo potissimum monendi erunt quotquot inter Catholicos cæteris præstant divitiis ac auctoritate apud populum quique comitiis ferendis legibus sunt adscripti.

Et vero in istis regionibus nulla lex obstat civilis quominus Catholici, ut ipsis visum fuerit, propriis scholis prolem suam ad omnem scientiam ac pietatem erudiant. Est ergo in potestate positum ipsius populi catholici ut feliciter avertatur clades, quam scholarum illic publicarum institutum rei catholicæ minatur. Religio autem ac pietas ne a scholis vestris expellantur, id omnes persuadeant sibi plurimum interesse, non singulorum tantum civium ac familiarum, verum etiam florentissimæ Americanæ nationis, quæ tantam de se spem Ecclesiæ dedit.

Cæterum S. Congregatio non ignorat talia interdum rerum esse adjuncta, ut parentes catholici prolem suam scholis publicis committere in conscientia possint. Id autem non poterunt, nisi ad sic agendum sufficientem causam habeant; ac talis causa sufficiens in casu aliquo particulari utrum adsit necne, id conscientiæ ac judicio Episcoporum relinquendum erit; et justa relata tunc ea plerumque aderit, quando vel nulla præsto est schola catholica, vel, quæ suppetit, parum est idonea erudiendis convenienter conditioni suæ congruenterque adolescentibus. Quæ autem ut scholæ publicæ in conscientia adiri possint, periculum perversionis, cum propria ipsarum ratione plus minusve nunquam non conjunctum opportunis remediis cautionibusque fieri debet ex proximo remotum. Est ergo imprimis videndum utrumne in schola, de qua adeunda quæritur, perversionis periculum sit ejusmodi, quo fieri remotum plane nequeat, velut quoties ibi aut docen-

tur quædam, aut aguntur catholicæ doctrinæ bonisve moribus contraria quæque citra animæ detrimentum neque audiri possunt, neque peragi. Enimvero tale periculum, ut per se patet, omnino vitandum est cum quocumque damno temporali, etiam vitæ. Debet porro juventus, ut committi scholis publicis in conscientia possit, necessariam christianam institutionem et educationem, saltem extra scholæ tempus, rite ac diligenter accipere. Quare parochi et missionarii, memores eorum quæ providentissime hac de re Concilium Baltimorense constituit (1), catechesibus diligenter dent operam

(1) n. 435 « Cum autem omnibus in parœciis scholæ exclusive catholicæ, propter rerum angustias, nondum haberi queant, et nullibi sit locus pro institutione quotidiana et necessaria nisi in gymnasiis publicis, eo magis oportet omnes cautelas adhibere, ut exinde quam minimum detrimentum juventus catholica patiatur. Hunc in finem cathecheses et scholæ doctrinæ christianæ instituantur. Pueros puellasque in propriam ecclesiam dominicis et aliis diebus festivis, et quandoque etiam sæpius, Pastores convocent, ut eos elementa christianæ doctrinæ studiose et diligenter edoceant.

n. 436 « Ecclesiæ igitur monitis ac præceptis obtemperet animarum moderator; ac sanctorum hominum, immo ipsius Christi, Pastoris optimi, exemplo animatus, parvulos, spem commissi sibi gregis, singulari amore prosequatur, summa cura custodiat, indefessa vigilantia et sollicitudine a luporum ac tartarei prædonis insidiis et incursibus defendat ac tueatur. Pulcherrimum illum integritatis et innocentiæ florem, atque ineffabile, quo fruuntur, baptismalis gratiæ donum, sanctum in illis inviolatumque, quasi oculi sui pupillam, servandum ipse curet. Eos ita instituat atque assuefaciat, ut Dei domum et atria sancta Ejus libenter frequentent, ibique congregatos sanctis vitæ morumque præceptis imbuant. Tenellis adhuc eorum animis ea instillet fidei ac pietatis rudimenta, quæ postea ætate adultis firmamento ac robori, tutissimoque contra pravas dæmonis ac pravorum hominum insidias præsidio sint futura.

n. 437 « Parentes omnibus quibus poterit, modis inducat, ut parte sua satagant. Eos hortamentis excitet, minis terrefaciat; precibus exoret, ut liberos stato catecheseos tempore ad ecclesiam mittant. Hos autem ad alacrius adsistendum discendumque munusculis et præmiis alliciat. Quod enim quotidie faciunt hæreseos magistri, ut pueros catholicos ad suas scholas trahant, veneno erroris imbuant, atque infortunio mactent sempiterno; id Dei sanctissimæque nostræ Religionis minister non studiose ac diligenter præstabit, ut suos servet, neque ex iis, quos dedit Christo suo Pater, perdat quemquam? *Jo.* XVII, 12; XVIII, 9.

n. 438 « Neque hoc muneris per alios, ut negligentiores solent, sed per sese ipse exsequatur. Onus enim pueros christianæ fidei rudimentis instituendi adeo est cum pastorali officio conjunctum, ut qui ex ignavia vel desidia id ferre nolit, aut in alios rejiciat, violati officii pœnas vitare nullo modo possit...

n. 439 « Dum pueros ad divinarum rerum scientiam educare studet

iisque explicandis præcipue incumbant. Fidei veritatibus ac morum, quæ ab incredulis et heterodoxis impetuntur ; totque periculis expositam juventutem impensa cura, qua frequenti usu Sacramentorum, qua pietate in Beatam Virginem studeant communire et ad religionem firmiter tenendam etiam atque etiam excitent. Ipsi vero parentes, quive eorum loco sunt, liberis suis sollicite invigilent, ac vel ipsi per se, vel, si minus idonei ipsi sint, per alios de lectionibus auditis eos interrogent, libros iisdem traditos recognoscant, et, si quid noxium ibi deprehenderint, antidota præbeant, eosque a familiaritate et consortio condiscipulorum, a quibus Fidei vel morum periculum imminere possit, seu quorum corrupti mores fuerint, omnino arceant et prohibeant. Hanc autem necessariam christianam institutionem et educationem liberis suis impertiri quotque parentes negligunt ; aut qui frequentare eos sinunt tales scholas, in quibus animarum ruina evitari non potest ; aut tandem qui, licet schola catholica in eodem loco idonea adsit apteque instructa et parata, seu quamvis facultates habeant in alia religione prolem catholice educandi, nihilominus committunt eam scholis publicis sine sufficienti causa ac sine necessariis cautionibus, quibus periculum perversionis e proximo remotum fiat ; eos si contumaces fuerint, absolvi non posse in Sacramento Pœnitentiæ, ex doctrina morali catholica manifestum est.

omnem in eo operam ponat, ut quod in Ecclesia Catholica laudat Augustinus (*De moribus Eccl. cathol.*, lib. I, cap. 30), *pueros pueriliter doceat* ; ea scilicet facilitate et simplicitate, quæ eorum imbecillitatem et imperitiam deceat. Altissima fidei mysteria ita explicet, ut eorum ætati atque ingenio se accomodet. Etiamsi, quod sæpe evenit, adulti haud pauci catecheseos tempore dicentem in templo circumstent numquam ipse verbis aut loquendi modis exquisitis et elegantioribus utatur, sed ea tantum adhibeat, quæ simplicia, clara, et apertissima sint, quæque ab omnibus, etiam rudioribus, facile intelligantur. *Qui docet*, monet apposite Augustinus (*De Doct. christ.*, lib. IV, cap. IX, § 23 et 24), *non curet quanta eloquentia doceat, sed quanta evidentia. Cujus evidentiæ diligens appetitus aliquando negligit verba cultiora, nec curat quid bene sonet, sed quid bene indicet atque intimet quod ostendere intendit... Quid enim prodest locutionis integritas, quam non sequitur intellectus audientis, cum loquendi omnino nulla sit causa, si quod loquimur non intelligunt, propter quos ut intelligant loquimur* ? Coll. Lacens., *loc. cit.*, col. 516 et 517.

BIBLIOGRAPHIE.

—

Encore un cartulaire d'abbaye publié par la vaillante *Société d'émulation* de Bruges, pour faire suite aux dix-huit volumes déjà parus du *Monasticon Flandriæ*, entrepris en 1839 aux frais de cette compagnie savante. — Le recueil que nous signalons aujourd'hui, œuvre du regretté P. Pruvost, S. J., comprend, en 880 pages in-quarto, les chroniques et le cartulaire de l'abbaye de Saint-Winoc, ordre de Saint-Benoît, à Bergues (Nord). L'auteur a puisé ses documents dans les bibliothèques publiques de France et de Belgique, ainsi que dans de nombreuses collections particulières. Il les a enrichis de notes et d'éclaircissements, et les a fait suivre d'une table de matières et d'un table onomastique qui rendent les recherches on ne peut plus faciles.

Parmi les pièces les plus intéressantes de ce vaste répertoire figurent, pp. 524 à 536, les coutumes de l'abbaye fixées en 1659 par l'abbé Charles d'Argenteau et observées jusqu'à la Révolution. On y remarque, entre autres choses, l'adoption définitive de la liturgie romaine qui avait remplacé l'office monastique dont on se servait autrefois. La plupart de nos abbayes des Pays-Bas avaient ainsi, à une époque relativement récente, répudié les rites antiques de Saint-Benoît dont le pape Paul V avait cependant prescrit l'usage, au moins quant au bréviaire, « pro omnibus sub regula S. Benedicti militantibus, non obstante quod aliqui exempti in præteritum usi fuerint romano vel alio breviario. »

A part ce point, la règle était strictement suivie à Saint-Winoc, quoique le monastère ne se rattachât à aucune congrégation, mais fût en simple confraternité avec les abbayes

de Saint-Bertin et de Saint-Pierre de Gand. L'observance régulière se maintint jusqu'à la Révolution, grâce à ce que la désastreuse commende étendit fort peu ses ravages dans la Flandre.

En 1791, les religieux, au nombre de vingt-cinq, furent expulsés avec leur abbé et cherchèrent un refuge sur la terre étrangère. La magnifique église et les somptueux bâtiments de Saint-Winoc devinrent la proie du vandalisme révolutionnaire ; il n'en reste plus rien aujourd'hui qu'une vieille tour découronnée : *Etiam periere ruinæ.*

J. Lepreux.

TABLE DES MATIÈRES

TRAITÉ DE LA FOI, par M. l'abbé A. Dupont 5
OBSERVATIONS CRITIQUES SUR LE TEXTE CHALDÉEN DU LIVRE DE TOBIE, par M. Élie Philippe 35
L'HISTOIRE DE LA SCIENCE, par M. l'abbé Bourdais . 43, 219
L'ENSEIGNEMENT DE LA SCIENCE, par le Même . . 393, 489
DU SAINT-SACRIFICE DE LA MESSE, par M. l'abbé X. 58, 155, 352, 449
ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, par le R. P. Chartier 97, 289
ERASME DE ROTTERDAM, par M. l'abbé Gilly . 144, 193, 340, 416
EXPLICATION DU PSAUME XCIV (XCIII), par M. l'abbé G. Huyser 247
DE L'IGNORANCE INVINCIBLE DES CONCLUSIONS ÉLOIGNÉES DE LA LOI NATURELLE, par M. l'abbé Bouquillon 257, 345
DE QUELQUES RÉCENTS TRAVAUX SUR LA THÉOLOGIE MORALE, par le Même 278, 367
LITURGIE, par M. l'abbé P. R. 74, 174, 269, 397, 447, 559
MORALE, par M. l'abbé Craisson 462
ACTES DU SAINT-SIÉGE 87, 188, 287, 390, 487
NOTES D'UN PROFESSEUR 92
DE LA VALEUR DE CERTAINES CITATIONS 388
BIBLIOGRAPHIE 95, 474, 579
UN NUMÉRO DES *Annales de la Propagation de la Foi*, par M. l'abbé A. P. 485
A NOS LECTEURS 489
S. PIERRE ET S. PAUL DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE, par l'abbé Martin 517
DÉCISIONS DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES INDULGENCES, publiées par M. l'abbé Craisson 568
INSTRUCTIO DE SCHOLIS PUBLICIS 574

TABLE ALPHABÉTIQUE.

ACTES du Saint-Siége; 87, 188, 287, 390, 487.

ALBERT (l'abbé). — *Somme ascétique de S. François de Sales*, 94.

ANNIBALE (le chanoine d'). — *Summula theologiæ moralis*, 283.

ARMÉNIENNE (S. Pierre et S. Paul dans l'Église), 516, — son histoire religieuse et politique, 517, — ses livres liturgiques, 525.

BALLERINI (le R. P.). — Troisième édition romaine de Gury, 278.

BAUNARD (l'abbé). — *Histoire de Mme Duchesne*, 93.

CONFRÉRIES. — Décret général qui renouvelle la défense d'y inscrire des absents, 190. — Décisions de la S. Congrégation des Indulgences au sujet des Confréries, 568.

CONTRITION. — La contrition réelle est indispensable pour être justifié par l'absolution dans le sacrement de pénitence, 462.

ECRITURE-SAINTE. — V. *Tobie*.

ERASME de Rotterdam. — Sa situation en face de l'église et de la libre-pensée, 144 ss., 193 ss., 340 ss., 416 ss. — Vie d'Erasme, 147. — Influences qui donnèrent une fausse direction à son esprit, 193. — Injustice des satires d'Erasme contre les ecclésiastiques de son temps, 197. — Erasme ne fut point hérétique, mais il écrivit en sceptique sur des matières théologiques qu'il n'approfondit pas, 201, 340. — Rôle joué par Erasme dans le mouvement scientifique et littéraire de la renaissance, 416. — Gloires de l'Eglise aux XVe et XVIe siècles, méconnues par Erasme, 431. — Conclusion, 437.

FOI (Traité de la), 5 ss. — La science et la philosophie chrétienne, *ib. d.* — La science théologique, 14. — La science des mystères, 27.

FORMISANO (Mgr). — *Compendio di Teologia morale*, 367.

HABITUDINAIRES, 368.

IGNORANCE (de l') invincible des conclusions éloignées de la loi naturelle, 257 ss. — 545 ss.

INDEX. — Livres mis à l'Index, 391.

INDULGENCES. — Interdiction de leur cumul pour le même acte et le même objet, 188. — V. *Confréries*

KONINGS (le R. P.) — Compendium de la Théologie morale de S. Alphonse, 281.

LAFFORGUE (l'abbé). — *Commentaire de la Constitution* Apostolicæ Sedis, 483.

LITURGIE. — Règles concernant la récitation ou l'omission d'une oraison prescrite par l'Ordinaire, 74. — Règles relatives aux oraisons pour les morts, *ibid.* — Application de ces règles aux oraisons commandées pour une personne défunte, 74. — Les réguliers qui célèbrent au jour indiqué par le calendrier romain les fêtes supprimées en France sont néanmoins obligés de se conformer aux prescriptions de l'indult de 180 , 90. — Continuation de *l'Année liturgique* de Dom Guéranger : Le temps après la Pentecôte, 95. — De la translation des fêtes qui se trouvent en occurence avec la commémoraison des morts, 557.— V. *Messe, Noël.*

LOI NATURELLE. — V. *Ignorance.*

MALADES. — Décret de la S. C. du concile sur leur assistance spirituelle, 187.

MESSE (Du saint sacrifice de la), 58 ss., 155 ss , 352 ss., 440 ss. — Préparation du cœur, 58. — Explication des différentes parties du saint sacrifice 67 ss. — Noms du sacrifice, 68. — Première partie de la liturgie : la préparation, 69, 155 — Seconde partie : le sacrifice, 167. — Action du sacrifice, 352. — Communion, 440. — Troisième partie de la liturgie : l'action de grâces, 444 — Paraphrase des sept versets du *Lavabo* en forme d'oraison pour ceux qui ont le bonheur de célébrer souvent la Sainte Messe, 446. — De la préparation à la Sainte Messe, 174 ss., 269 ss., 377 ss. — De la préparation de l'âme, 175. — De la préparation du corps, 178. — Préparation du Missel, 185. — Préparation du calice, 186. — Règles sur la manière de se revêtir des ornements pour la Sainte Messe, 279, 377. — V. *Noël.*

MORGOTTE (le Dr). — *La Sainte Vierge Marie, d'après la doctrine de S. Thomas*, 474.

NOEL (Des messes de), 449 ss. — Des préparatifs, *ibid.* — Règles liturgiques particulières à observer à chacune des trois messes, 451.

PHILOSOPHIE (Etudes de) chrétienne, 97 ss., 289 ss. — Des idées artistiques ou d'invention et de leurs règles, 97. — Des idées génériques ou d'universalisation 107. — En quoi consiste leur réalité objective, 121. — Réfutation du déisme et du panthéisme hégéliens, 124.— Attributs essentiels de l'être, 127.— Partage de l'être au point de vue de la raison suffisante, 130. — Au point de vue de la compréhension, 132. — L'indéfini en compréhension, *ibid.*— L'indéfini, 138. — Coup d'œil général sur la Philosophie, 289. — Essai d'une définition de la Philosophie, 290. — Revue des études précédentes, 305.— Addition critique sur la loi de Fechner, 329.— Des quatre ordres de nos connaissances, et de leurs caractères distinctifs, 326.

PIERRE (S.) et S. Paul dans l'église arménienne, 56. — V. *Arménienne*.

PROPAGATION DE LA FOI. -- Progrès du catholicisme dans les cinq parties du monde, depuis 1840, 485.

PSAUME. — Explication du psaume XCIV (XCIII), 247.

RAGEY (le R. P.) --- *Vie intime de S. Anselme du Bec*, 92.

ROSAIRE vivant. --- Lettres apostoliques par lesquelles cette association est placée sous l'autorité du Maître général des Frères Prêcheurs, 87.

SACRÉ-CŒUR de Jésus. --- Opinion faussement attribuée au R. P. Nilles, 387.

SANCHEZ (Michel). --- Nouvelle édition de la Théologie morale de S. Alphonse, 284.

SCIENCE (l'histoire de la), 43 ss., 219 ss. --- La Science dans l'ancien Orient, 47. -- Les Grecs et les Latins, 219. --- Les Pères, 228.--- Le moyen-âge, 232. -- Les Modernes. 238. --- Le XIX siècle, 242. -- Enseignement de la science, 393 ss. --- De l'enseignement en général, *ibid.* --- La Théologie, 399. Le Droit canon, 407. --- Le Droit civil, 410. — La Médecine, 495. — Les Lettres, 501. — Les Sciences, 509.

SÉMINAIRE. --- Bref adressé par S. S. LÉON XIII au supérieur du séminaire français de Rome, 390.

THÉOLOGIE morale. --- De quelques travaux récents, 278 ss. --- V. *Contrition*, *Habitudinaires*, *Ignorance*.

TITULAIRES.--Décision de la S. C. des Rites relative aux titulaires des églises des Etats-Unis, 287.

TOBIE. --- Observations critiques sur le texte chaldéen du livre de Tobie, 33.

VACANT (l'abbé). --- *De certitudine judicii quo assentitur existentiæ revelationis*, 477.

VAN DEN BERG (le R.P.). — *Beatissima Virgo Maria, Imago Dei et SS. Trinitatis, juxta mentem D. Thomæ*, 477.

VECCHIO (le chanoine del). --- *Abrégé de la Théologie morale de Scavini*, 373.

Arras, imp. du Pas-de-Calais. P.-M. LALOCHE, dir.

REVUE des Sciences
Ecclésiastiques.
1878

v.37-38